E, 1474 ᵏᵉ
fol: 316/1.
ThH
147

Christliche
Dogmengeschichte

bis auf

die neuste Gegenwart

in gedrängter Übersicht

als

Handbuch zum Selbstunterricht

von

Carl Beck,

Decan in Reutlingen.

Zweite durchaus umgearbeitete und erweiterte Auflage.

Tübingen,

Verlag der Osiander'schen Buchhandlung.

1864.

Christliche

Dogmengeschichte

bis auf

die neuste Gegenwart

in gedrängter Übersicht

als

Handbuch zum Selbstunterricht

von

Carl Beck,
Decan in Reutlingen.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Zweite durchaus umgearbeitete und erweiterte Auflage.

Tübingen,
Verlag der Osiander'schen Buchhandlung.
1864.

Gedruckt bei L. Fr. Fues in Tübingen.

Vorbemerkung zur ersten Auflage.

Der Verfasser hatte in der vorliegenden, nach den loci geordneten, gedrängten Uebersicht der christlichen Dogmengeschichte das Bestreben, die Mitte zu halten zwischen den zwei entgegengesetzten Behandlungsarten unserer dogmenhistorischen Lehrbücher, von denen die eine den Bauriss zu zeichnen sich zur Aufgabe setzt, die andere die Bausteine in möglichst reicher Masse herbeizuschaffen bemüht ist. Möge von diesem Gesichtspunkt aus das Büchlein gewürdigt und demselben wohlwollende Beurtheilung, wie freundliche Aufnahme zu Theil werden!

Vorwort zur zweiten Auflage.

Während mich die Herausgabe einer zweiten Auflage meines Religionslehrbuchs (Christenthum nach Geschichte und Lehre, Stuttgart, Metzler 1864) und einer neuen Folge meines homiletischen Repertoriums (Fingerzeige für evangelische Prediger, Tübingen, Osiander 1864) vollauf beschäftigte, ward mir vom bisherigen Verleger der Dogmengeschichte ganz unerwartet die Mittheilung, dass dieselbe bis auf wenige Exemplare vergriffen sei. Da somit eine neue Auflage drängte, blieb mir nur übrig, das Buch, das von Anfang weder auf durchgängiges Quellenstudium, noch auf besondere Methodologie (worauf es von einigen Recensenten ist angesehen worden) einen Anspruch gemacht, vielmehr das auf dem Titel bezeichnete Ziel, ganz besonders als Handbuch zum Selbstunterrichte, namentlich für unsre akademische Jugend, zu dienen, als maassgebend in's Auge gefasst hatte, nun eben so, wie es mein geschäftsvolles Amt erlaubte, zu überarbeiten, zu erweitern und bis auf den gegenwärtigen Standpunkt [1]) der theologischen und dogmatischen Fragen fortzuführen, im Wesentlichen aber demselben

1) Renan konnte noch in den Context aufgenommen werden. Strauss, Leben Jesu für das deutsche Volk, erst während des Druckes erschienen, ist im Nachtrage S. 442 ff. berücksichtigt.

die ursprüngliche Anlage zu belassen, in welcher es nach den literarisch ungünstigen Zeitläuften seiner ersten Erscheinung, zuerst in unsrem Württemberg, dann aber auch auf den theologischen Hauptuniversitäten Norddeutschlands sich Bahn gebrochen hat. So sei es denn der billigen Nachsicht der Kritik, welcher die überarbeitende Hand, namentlich in den apologetischen Partieen und in der Ueberschau der Gegenwart, nicht entgehen wird, wie der wohlwollenden Aufnahme unserer lernbegierigen Jugend aufs Neue empfohlen, auf dass diese der Musterung der theologischen Vergangenheit einen neuen Antrieb entnehme, nach einer mustergiltigen Lösung der nach allen Seiten schwebenden Hauptfragen der theologischen Wissenschaft, ohne welche auch dem Leben der evangelisch-protestantischen Kirche der Grund unter den Füssen wankt, in ihrem Theile wacker mitzuringen! Thut es doch heutzutage der Wissenschaft noth, wie vor Zeiten beim Wiederaufbau des Tempels (Nehemia 4, 17) die Juden „mit einer Hand thaten die Arbeit und mit der andern hielten die Waffen", so auch jetzt dem Skepticismus der Pilatusfrage: „was ist die Wahrheit?" den festen Grund tüchtiger Gewissensarbeit entgegenzustellen, wie jedem Dogmatismus die Waffe entgegenzuhalten: *Amicus Plato, amicus Aristoteles; amicus Lutherus, amicus Calvinus, sed magis amica Veritas!* Joh. 18, 37. 38. 14, 6.

Reutlingen, im Juni 1864.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Überblick	1
Allgemeine Dogmengeschichte	3—41
I. Alte Zeit.	
A. Erste Periode. Bis zum Concil von Nicäa 325	3—10
Entwicklung der Periode	3
I. Verhältniss des Christenthums zum Judenthum: Nazaräer, Ebjoniten	4
II. Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum: Gnosis nach ihren drei Formen	5
III. Kirche. Dogmenkreis	8
Kirchenlehrer.	
1. Apostolische Väter	9
2. Apologeten	9
3. Kirchenväter	9
B. Zweite Periode. Bis auf Gregor M. 600	10—14
Äussere Verhältnisse	10
Entwicklung der Dogmen	11
Kirchenlehrer	13
II. Mittlere Zeit.	
A. Erste Periode. Von Gregor M. bis auf Anselm von Canterbury c. 1100	14—16
Charakter	14
Dogmenkreis	14
Systematische Werke	15
Schriftsteller	16
B. Zweite Periode. Von Anselm bis zur Reformation 1500	16—18
Charakter	16
Verlauf	17
Hauptwerke: Petrus Lomb., Thomas und D. Scotus	17

Seite

III. Neue Zeit.

A. Erste Periode. Von der Reformation bis zum Anfang des achtzehnten Jahrhunderts . . . 19—33
1. Protestantische Kirche 19
I. Lutherische Kirche 19
Symbole 19
Charakter 21
Streitigkeiten 21
Dogmatiker 23
II. Reformirte Kirche 24
III. Verhältniss beider. Die beiden Principien des Protestantismus 25
2. Katholische Kirche 30
I. Römische Kirche 30
II. Griechische Kirche 31
3. Secten: Quäker, Wiedertäufer, Arminianer, Socinianer 31

B. Zweite Periode. Vom Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Zeit. 34—41
Charakter und Verlauf 34
1. Bis auf Kant 35
I. Philosophie und Aufklärung 35
II. Positivere Richtung 36
2. Bis jetzt 37

Geschichte der Apologetik . . 42—165

A. Polemische Apologetik 42—45
I. Vertheidigung 43
1. Gegen das Judenthum 43
a. Person Christi 43
b. Giltigkeit des Gesetzes 43
2. Gegen das Heidenthum; des Christenthums . 43
a. Ursprung 43
b. Geist und Inhalt 44
c. Stifter 44
d. Wirkungen 45
II. Angriffe gegen
1. Judenthum: Weissagung 45
2. Heidenthum 45
a. Volksreligion 45
b. Philosophie 45

	Seite
B. Dogmatische Apologetik	45—166
I. Religion	45—54
1. Religion als Thun. Dogmatiker	46
Supranaturalismus	46
Rationalismus	47
2. Religion als Wissen: Hegel	48
3. Religion als Gefühl: Schleiermacher . . .	49
A. Darlegung	49
B. Beurtheilung	51
C. Schluss	52
II. Offenbarung	54—94
I. Unterordnung der Vernunft unter die Offenbarung: Glauben und Wissen im Frieden	54—59
A. Alte Zeit	54
1. Verhältniss der Offenbarung zu den andern Religionen	54
2. Vernunftmässigkeit des Christenthums .	55
3. Nothwendigkeit der Offenbarung . .	56
B. Scholastik	57
C. Lutherische Dogmatik	58
II. Kampf der Vernunft mit der Offenbarung: Glauben und Wissen im Streite	59
A. Geoffenbarte und natürliche Religion . .	59
B. Angriffe des Pantheismus und Deismus .	60
C. Neuere Entwicklung	62
1. Kant	62
2. Gegensätze von	
a. Rationalismus und Supranaturalismus .	64
b. Pantheismus und Theismus: Hegel .	65
3. Vermittlung:	
a. Schleiermacher	67
b. Drey	68
c. Rothe	70
Wunder.	
1. Unbefangene Anerkennung: Origenes, Augustin Thomas von Aquino	72
2. Auflösung des Wunderbegriffs: Spinoza, Hume, Hegel, Schleiermacher, Renan	73
3. Wiederherstellungsversuche: Drey, J. Müller, Martensen, Rothe	80
Weissagung	89
1. Alte Kirche	89

	Seite
2. Socinianer; Mythiker, Schleiermacher . . .	90
3. Rothe	93
III. Schrift	94—165
1. Canon	94—114
A. Bildung des Canon	94
1. Altes Testament	95
2. Neues Testament	95
Marcion, Irenäus, Origenes . . .	95
Eusebius	96
Synode von Laodicäa	97
Apokryphen	98
3. Kirchenlehre	
a. Katholische	98
b. Lutherische	98
B. Stellung zum Canon:	
1. Dogmatiker	99
2. Biblische Kritik	100
Richard Simon	100
Semler	101
Lessing	104
3. Schleiermacher	105
C. Stand der Frage: Tübinger Schule, Renan .	107
2. Eingebung	114—128
A. Allmälige Entwicklung des strengen Inspirationsbegriffs	115
B. Höchste Steigerung des Inspirationsbegriffs .	116
1. Opposition der katholischen Kirche, der Arminianer, des Calixt	117
2. Position der Dogmatik	118
C. Freiere Gestaltungsversuche	120
1. Destructive: Mystiker, Grade der Inspiration	120
2. Constructive	
a. Schleiermacher	121
Elwert	123
b. Rothe	125
c. Martensen	127
3. Auslegung	128—139
A. Allegorische und historische Interpretation in Eintracht	128
1. Allegorische Erklärung	128
2. Historische Erklärung	129
3. Vereinigung	130

	Seite
B. Kirchlich traditionelle Interpretation in ihrer Fixirung	131
1. Allegorie	131
2. Catenen	131
3. Kirchenlehrer	131
C. Historische und dogmatische Interpretation im Kampfe	132
1. Restauration der Wissenschaft	132
Reformation	133
Dogmatisch-gebundene Exegese	134
2. Reaction	134
a. Mystische	134
b. Kritische	135
3. Jetziger Stand	137
a. Grammatisch-historische und rationalistische Exegese	137
b. Opposition der Supranaturalisten, Mystiker, Mythiker	137
c. Versuch der Vereinigung des historischen und religiösen Moments	138
4. Theile der Schrift. Altes und neues Testament	139—149
A. Alte Kirche	140
B. Neue Zeit	140
1. Kirchliche Dogmatik	140
2. Gegensätze	140
a. Vermischung beider Testamente	141
b. Trennung beider Testamente	141
1. Socin, Kant	142
2. Schleiermacher	142
3. Hegel	147
3. Vermittlung in positiv organischer Verbindung	148
5. Schrift im Verhältnisse zu Tradition und Symbol	149—165
A. Tradition	149—154
1. Entwicklung des Traditionsbegriffs	149—151
a. gegenüber den Häretikern	149
b. durch die Idee des Episcopats	150
c. durch die Autorität der Kirche	150
2. Fixirung der Tradition	151—152
3. Protestantische Kritik	153—154
B. Symbole	154—165
1. Verhältniss zur Tradition	154

	Seite
2. Verhältniss zur Schrift	156
a. Gleichstellung	156
b. Unterscheidung	158
1. Fundamentalartikel	159
2. Schleiermacher	159
3. Kahnis	164
Specielle Dogmengeschichte	166—441
I. Von Gott	166—200
I. Erkennbarkeit Gottes. Beweise für das Dasein Gottes	166—180
A. Alte Zeit	167—169
Ontologischer Beweis: Augustin	168
B. Scholastik	169—173
1. Beweise	
1. Ontologischer Beweis: Anselm, Thomas	169
2. Kosmologischer Beweis: Richard, Thomas, D. Scotus	171
3. Moralischer Beweis: Raimund	172
2. Erkennbarkeit Gottes überhaupt: Thomas, Albert M., D. Scotus	172
C. Neue Zeit	173—179
1. Dogmatik	173
2. Philosophie	174
a. Cartesius, Spinoza, Leibniz, Wolf	174
b. Kant	175
c. Hegel, Strauss	177
3. Schleiermacher	179
II. Wesen Gottes	180—194
A. Alte Zeit	180—182
1. Einheit Gottes	180
2. Gottesbegriffe. Dreierlei Auffassungen	181
1. Die materielle	180
2. Die dualistische	180
3. Die philosophische	180
a. Platonismus: Alexandriner	181
b. Rationalismus: Arianer	181
c. Platonisirende Tendenz: Scotus Erigena	181
B. Scholastik	182—184
1. Anselm, Thomas, Scotus	182
2. Pantheismus: David von Dinanto, Mystiker	183

Seite
C. Neue Zeit 184—194
1. Dogmatik. Lutherische, Reformirte Kirche, Socinianer 184
2. Philosophie 185
a. Cartesius, Spinoza, Leibniz . . . 185
b. Kant, Fichte 185
c. Schelling, Hegel 187
3. Stand der Frage 187
a. Schleiermacher 187
b. Deismus, Theismus, Pantheismus . . 188
c. Persönlichkeit Gottes 190
1. Natur in Gott. Schelling. Rothe. Wirth 191
2. Unendlichkeit Gottes. J. Müller . . 193
III. Eigenschaften Gottes 194—200
A. Alte Zeit 194—195
1. Einzelne Eigenschaften 194
2. Verhältniss zum göttlichen Wesen . . 195
B. Scholastik 195—197
1. Einzelne Eigenschaften 195
2. Verhältniss zum göttlichen Wesen . . 196
C. Neue Zeit 197—200
1. Dogmatik 197
2. Schleiermacher 198
3. Neuere Eintheilungen 200
II. Schöpfung, Vorsehung, Engel u. Teufel 201—226
I. Schöpfung 201—211
A. Alte Zeit 201—206
1. Gnostiker 201
2. Kirchenlehre 201
a. Antithetisch gegen
1. besonderen Weltschöpfer . . . 201
2. Materie 202
3. Emanation 202
4. Ewigkeit der Welt 203
b. Thetisch: Origenes 203
Augustin 204
Joh. Damasc., Scot. Erig. . . 205
B. Scholastik 206—207
1. Schöpfung aus Nichts 206
2. Anfang der Welt 206
3. Vollkommenheit der Welt 207
C. Neue Zeit 207—211
1. Dogmatik 207

Seite

2. Philosophie 208
a. Standpunkt der Transscendenz: Leibniz, Deismus 208
b. Standpunkt der Immanenz . . . 209
1. Spinoza, Hegel 209
2. Schleiermacher 209
c. Stand der Frage 210
1. Causalität und Substantialität . . 210
2. Anfang der Welt 211
3. Freiheit der Schöpfung . . . 211

II. Vorsehung 212—220
A. Alte Zeit 212—214
1. Nothwendigkeit der Vorsehung . . . 212
2. Eintheilung der Vorsehung . . . 212
3. Rechtfertigung. Böses und Übel . . 213
B. Scholastik 214
C. Neue Zeit 214—220
1. Dogmatik 214
a. Arten der Vorsehung 214
b. Grade der Vorsehung 215
2. a. Leibniz 215
b. Schleiermacher 216
3. Martensen, J. Müller, Rothe . . . 218

III. Gute und böse Engel 220—226
A. Alte Zeit 220—222
1. Gute Engel 220
2. Böse Engel 221
B. Scholastik 222
1. Engel 222
2. Dämonen 222
C. Neue Zeit 222—226
1. Dogmatik 222
2. Entwicklung. Schleiermacher . . . 223
3. Stand. Rothe, Martensen 225

III. Trinität und Christologie 227—289
A. Alte Zeit 227—253
I. Dogma vom Sohne Gottes bis zum Concil von Nicäa 227—239
1. Überlieferung und Härese 227—231
I. Apostolische Väter 227
II. Härese 229
1. Ebjonitismus 229
2. Doketismus 230

Seite
2. Logosidee und Monarchie 231—238
I. Logosidee 231
1. Erste Zeit 232
2. Alexandriner: Origenes . . . 234
II. Monarchie. Christi
1. Vermenschlichung: Theodot, Artemon 235
Paul von Samosata . 235
2. Vergöttlichung: Patripassianer . . 236
Beryll . . . 236
III. Origenisten 237
3. Arius und Athanasius. Nicänum, I. oecum. 238
II. Vollendung des Trinitätsdogmas . . . 239—244
1. Die Gegensätze des Lehrbegriffs . . 239
I. Athanasius 239
II. Semiarianer 240
III. Arianer 240
IV. Marcell von Ancyra. Photin . . 241
2. Lehre vom heiligen Geiste . . . 241—243
I. Vornicänische Periode 241
II. Nachnicänische Periode . . . 242
1. bis oecum. II. 242
2. Griechische und lateinische Kirche . 243
3. Weitere Entwicklung der Trinitätslehre . 243—244
I. Griechische Kirche: Tritheismus und Tetratheismus 243
II. Lateinische Kirche: Augustin . . 244
III. Entwicklung der Christologie . . . 244—253
1. Ausbildung der Menschheit Christi . 244
I. Christi Menschheit 244
II. Verhältniss zur Gottheit . . . 245
III. Elemente der menschlichen Natur: Apollinaris, II. oecum. 246
2. Verhältniss der göttlichen und menschlichen Natur in Christo 248—253
I. Zwei Naturen 248
1. Alexandriner und Antiochener . 248
2. Nestorianischer Streit . . . 249
3. Eutychianischer Streit . . . 250
4. Concil von Chalcedon, III. oecum. . 251
5. Monophysiten 252
II. Zwei Willen. VI. oec., J. Damasc. . 252
III. Zwei Söhne Gottes. Adoptianer . . 253
B. Scholastik 253—256

	Seite
I. Trinität	254
II. Christologie	255
Nothwendigkeit der Menschwerdung	256
C. Neue Zeit	256—289
Reformation: Melanchthon, Calvin	256
I. Trinität	257—265
1. Kirchenlehre	257
2. Entwicklung	258
I. Versuche speculativer Auffassung	258
II. Bekämpfung.	
1. Antitrinitarier	258
2. Socinianer	259
III. Auflösung der Trinitätslehre	260
1. Indifferenz	260
2. Sabellianische u. Arianische Auffassung	260
3. Moralische Deutung: Kant	261
4. Kritik: Schleiermacher	261
3. Stand der Frage: Hegel, Schelling	264
II. Christologie	265—289
1. Kirchenlehre	265—270
A. Lutherische	265
1. Person Christi	266
2. Zwei Naturen	266
3. Zwei Stände	267
a. Erniedrigung: Kenosis, Krypsis	268
b. Höllenfahrt	268
B. Reformirte	269—270
2. Einseitige Hervorhebung der menschlichen Seite	270—273
A. Wolf bis Kant	271
B. Kant	271
3. Versuche, Göttliches und Menschliches in gleicher Berechtigung und wesentlicher Einheit zu begreifen	273—289
A. Philosophie	273
1. Schelling	273
2. Hegel	274
B. Das christl. Bewusstsein: Schleiermacher	276
1. Kritisch	276
2. Thetisch	278
C. Stand der Frage. Christus	281—289
1. Historisch oder ideal? Strauss, Renan	281
2. Theocentrisch oder anthropocentrisch?	288

Seite
IV. Werk und Amt Christi 289—318
A. Bis auf Anselm 289—294
I. Erlösungsthätigkeit Christi im Allgemeinen . 289
II. Erlösungstod Jesu 291
1. Beziehung auf den Teufel . . . 291
2. Beziehung auf Gott 292
3. Beziehung auf die Menschheit . . . 293
III. Umfang der Erlösung 294
B. Bis zur Reformation 294—300
I. Anselm 294
II. Abälard 297
III. Vermittlung: Pulleyn, Victoriner . . . 297
IV. Thomas und Scotus 298
C. Seit der Reformation 300—318
I. Kirchenlehre 300—302
II. Subjecticismus 302—307
1. Mystiker 303
2. Socinianer 303
3. Grotius 304
4. Satisfactionsbegriff 305
a. Angriffe: Piscator, Eberhard, Töllner . 305
b. Vertheidigung: Storr 306
III. Philosophie 307—310
1. Kant 307
2. Fichte, Schelling 308
3. Hegel 309
IV. Frommes Selbstbewusstsein: Schleiermacher . 310—315
V. Schluss. Thomasius, Martensen, Gess . . 315—318
V. Vom Menschen 318—346
A. Vor Augustin 318—321
I. Natur des Menschen 318—319
1. Trichotomie 318
2. Natur der Seele 318
3. Ursprung der Seele 318
4. Unsterblichkeit 319
5. Bild Gottes 319
II. Sünde 319—320
1. Ursprung 319
2. Stand 319
III. Gnade und Freiheit 320—321
B. Bis zur Reformation 321—329
I. Augustin und Pelagius 321—323
1. Augustin 322

Seite
I. Erbsünde 322
II. Freiheit 323
III. Gnade und Freiheit 323
2. Pelagius 324
I. Erbsünde 324
II. Freiheit 325
III. Gnade 325
II. Schicksal der augustinischen Lehre . . 325—326
Semipelagianismus 325
III. Scholastik 326—329
1. Sünde 326—328
I. Erbsünde 326
II. Strafe der Erbsünde 327
III. Fortpflanzung der Sünde . . . 327
IV. Stand der Sünde 327
2. Gnade und Freiheit 328—329
I. Freiheit 328
II. Verdienst 328
III. Freiheit und Gnade 328
IV. Bestimmungen der Gnade . . . 329
C. Seit der Reformation 329—346
I. Die kirchlichen Lehrbegriffe 329—334
1. Katholische Lehre 329
2. Lutherische Lehre 330
I. Synergismus 330
II. Fixirung der Kirchenlehre . . . 330
1. Status integritatis 331
2. Status corruptionis 332
II. Arminianer und Socinianer 334—335
III. Von Kant an 335—346
1. Schleiermacher 335—343
I. Urzustand 335
II. Sündenfall 338
III. Sünde 340
1. Allgemeines Wesen 340
2. Erbsünde 342
3. Verhältniss zur göttl. Ursächlichkeit 343
2. Philosophischer Stand der Probleme . . 343—346
I. Das Böse 343
A. Dessen Auffassung 343
1. rein privativ 343
2. positiv 344

Seite

B. Dessen Ableitung aus
1. Sinnlichkeit 344
2. Unvollkommenheit 344
3. Nothwendigkeit: Schelling, Schleiermacher, Hegel, Zeller, Rothe . 344
II. Freiheit 345
A. Indeterminismus 345
B. Determinismus 346
C. Vermittlung 346
1. Prädeterminismus: Kant, Schelling, J. Müller 346
2. Formale und reale Freiheit . . 346
VI. Gnadenwahl 347—362
A. Vor der Reformation 347—351
I. Vor Augustin 347
II. Augustin 347
1. Präscienz und Prädestination . . . 348
2. a. Wirksamkeit } der Gnade . . . 348
b. Particularität }
III. Nach Augustin 349—351
1. Bis zum Concil von Orange 529 . . 349
2. Gottschalk'scher Streit 350
3. Scholastik 351
B. Seit der Reformation 351
I. Calvin und die Lutherische Kirchenlehre . 352
1. Calvin (Zwingli) 352
2. Lutherische Kirche 353
II. Weitere Entwicklung 353
1. Arminianer. Socinianer 353
2. Schleiermacher 354
3. Martensen 356
VII. Aneignung des Heils 356—378
A. Bis zur Reformation 362—366
I. Bis auf Augustin 362—364
1. Satisfactio 362
a. Poenitentia 362
b. Gute Werke 363
c. Fürbitten 363
d. Zweite Busse 363
2. Justificatio 363
a. Glaube 364
b. Gute Werke 364
3. Stand der Gnade 364

Seite

II. Scholastik 364—366
1. Justificatio 364
2. Glaube 365
3. Gute Werke 365
B. Seit der Reformation 366
I. Kirchliche Gegensätze 366—373
1. Rechtfertigung 366
A. Katholische Kirche 366
I. Praeparatio 366
II. Justificatio 367
B. Protestantische Kirche 368
I. Fides 368
1. Begriff 368
2. Bedeutung 368
3. Frucht 368
II. Justificatio, actus 369
1. forensis 369
2. declaratorius 369
3. realis 369
2. Stand der Heiligung 370
1. Vocatio 370
2. Illuminatio 371
3. Regeneratio 371
4. Unio mystica 372
5. Renovatio 372
a. Gute Werke der Wiedergebornen . 372
b. Sünden der Wiedergebornen . . 373
c. Das Gesetz für die Wiedergebornen . 373
II. Weiterentwicklung 373—378
1. Andreas Osiander, Arminianer, Socinianer, Mystiker, Kant 373
2. Schleiermacher 375
3. Neuester Stand 377
VIII. Die Kirche 378—398
A. Bis zur Reformation 378—384
I. Periode der Unbestimmtheit 378—380
1. Allgemeinheit 378
2. Apostolicität 378
3. Einheit 379
4. Ausschliesslichkeit 379
5. Heiligkeit 370
II. Durch Gegensätze bestimmte Fixirung . . 380—383
A. Gegensätze 380

	Seite
1. in der Kirche	380
2. gegen die Kirche: Schismatiker	381
B. Kirchliche Fixirung: Cyprian	381
1. Einheit	381
2. Ausschliesslichkeit	382
C. Abschluss: Augustin	382
III. Bestand des Dogma	384
B. Seit der Reformation	384—398
I. Katholische Lehre	385—387
A. Symbole	385
B. Bellarmin	386
II. Protestantische Lehre	387—392
A. Lutherische Kirche	388
1. Symbole	388
2. Melanchthon	389
3. Dogmatiker	389
B. Reformirte Kirche	390
1. ecclesia invisibilis	390
2. ecclesia universalis	391
3. ecclesia visibilis mit ihren notae	391
III. Weiterentwicklung	392—398
A. Geschichte	393
1. Spener. Kant	393
2. Hegel	393
3. Schleiermacher	394
B. Stand der Frage	396
1. Sichtbare Kirche	396
2. Staat und Kirche	397
IX. Gnadenmittel	398—426
A. Sacramente im Allgemeinen	398—403
I. Alte Kirche	398
II. Römische Kirche	399
1. Zahl der Sacramente	399
2. Begriff der Sacramente	400
3. Wirksamkeit der Sacramente	400
4. Einzelne Sacramente	401
III. Protestantische Kirche	402
1. Begriff der Sacramente	402
2. Wirksamkeit der Sacramente	402
3. Nothwendigkeit der Sacramente	403
B. Taufe	403—409
I. Kirche in der Gesammtheit	403—405
1. Äusseres Wesen	403

	Seite
2. Wirkung	404
3. Nothwendigkeit	404
4. Zeit: Kindertaufe	404
5. Ketzertaufe	405
II. Kirche in der Getheiltheit	405—409
A. Katholische Lehre	405
B. Protestantische Lehre	406
1. Materie	406
2. Form	406
3. Wirkung	406
4. Nothwendigkeit	406
5. Kindertaufe	406
C. Weitere Geschichte	406
1. Kindertaufe	406
2. Taufe	407
Socinianer	407
Kant	407
Hegel	407
Schleiermacher	407
Martensen	407
C. Abendmahl	409—426
I. Bis auf den Anfang der Abendmahlsstreitigkeiten	409—411
1. Abendmahl als Opfer	409
2. Gegenwart Christi im Abendmahl . .	410
a. Figürliche	410
b. Verwandlung	410
II. Bis zum Abschluss der katholischen Lehre	411—415
1. Erster Abendmahlsstreit: Paschasius Radbertus und Ratramnus, Scotus Erigena . .	412
2. Zweiter Abendmahlsstreit: Berengar und Lanfranc	413
3. Zeit der Scholastik	413
a. Transsubstantiation	413
1. Begriff	413
2. Folgerungen	414
b. Messopfer	415
4. Bestimmungen des Tridentinum . . .	414
III. Entwicklung in der protest. Kirche .	415—426
1. Lutherische Kirche	415
a. Aussere Geschichte	416
b. Lehrbegriff	417

	Seite
2. Reformirte Kirche: Zwingli, Calvin . .	418
3. Weitere Geschichte	420
a. Socinianer, Arminianer, Kant . .	420
b. Hegel	420
c. Schleiermacher	421
d. Neuester Stand: Baur, Ebrard, Keim .	424
X. Die letzten Dinge	426—441
A. Alte Zeit	426—428
I. Zustand unmittelbar nach dem Tode . .	426
II. Auferstehung: Chiliasmus	427
III. Weltgericht. Ewige Strafe und Seligkeit .	427
B. Zeit der Scholastik	428—430
I. Unsterblichkeit der Seele	428
II. Mittelzustand	429
III. Auferstehung	429
IV. Seligkeit und Verdammniss	429
C. Neue Zeit	430—441
I. Lutherische Dogmatik	430
1. Mors	430
2. Resurrectio	430
3. Consummatio mundi	431
4. Judicium extremum	431
II. Secten	431
III. Philosophie	431
IV. Schleiermacher	432
1. Prophetische Lehrstücke	433
2. Kritik der Kirchenlehre	435
1. Wiederkunft Christi	435
2. Auferstehung des Fleisches . . .	435
3. Jüngstes Gericht	437
4. Ewige Seligkeit	439
V. Gegenwärtiger Stand	439
Nachtrag über **Strauss'** Leben Jesu . . .	442—453
Anhang. Zeittafeln für die Dogmengeschichte mit Rücksicht auf Kirchen- und Culturgeschichte . . .	455

Überblick.

Obgleich Allgemeines und Besonderes sich leichter im Begriffe als in der Sache auseinander halten, so wird doch für unsern Zweck vorzuziehen sein, die allgemeine Dogmengeschichte zur Orientirung im Grossen und Ganzen vorausgehen und dann die besondere mit der Apologetik nach ihren einzelnen Grundbegriffen und mit der Reihe der einzelnen Dogmen nachfolgen zu lassen.

Die allgemeine Dogmengeschichte, deren Darstellung somit eine einleitungsweise Übersicht der Hauptmomente zu geben hat, zerfällt zunächst in drei grosse Zeiträume. Dem ersten Anblick bietet sich die Reformation dar als eine Grenzscheide in der Entwicklung des dogmenhistorischen Bewusstseins. Weiter zurück macht das eigenthümlich ausgeprägte Wesen der Scholastik einen scharfen Einschnitt in die Geschichte des Dogma.

Wir haben sonach drei Hauptepochen: analog der Eintheilung der allgemeinen Geschichte die alte, mittlere und neue Zeit, von denen aber jede Hauptepoche wenigstens für die Übersicht der allgemeinen Dogmengeschichte in zwei Perioden sich naturgemäss theilt. In der speciellen Dogmengeschichte werden wir jedoch besser thun, wenn wir die erste Periode des Mittelalters, deren ausgebildeter Dogmenkreis arm und deren ganzer Charakter der Übergang an der Schwelle der Scholastik, als des eigentlich kirchlichen Mittelalters, mehr ein Nachklang der alten, als der Anfang der mittleren Zeit ist, dem ersten Zeitraum zurechnen, den zweiten mit der Scholastik ausfüllen und den dritten mit der Reformation beginnen, wiewohl dieselbe in einzelnen, namentlich den mehr theologischen, Dogmen den Umschwung nicht unmittelbar bezeichnet.

1. Baur unterscheidet drei Hauptepochen und bezeichnet die erste bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, bis auf Gregor M. da-

tirte, als die der Substantialität des Dogma; die **zweite** bis zur Reformation als das Dogma des in sich reflectirten Bewusstseins; die **dritte** als das Dogma und das freie Selbstbewusstsein. Psychologisch können die drei Perioden auch bestimmt werden als 1) Anschauung und Vorstellung, 2) Reflexion, 3) begriffliche Construction. Weiterhin aber wird jede Periode in zwei Unterabtheilungen gespalten, so dass sich im Ganzen sechs Perioden ergeben. 1) Vom Ende der Apostel bis zum Concil von Nicäa 325. 2) Bis auf Gregor M. c. 600. 3) Bis zum Anfange der Scholastik mit Anselm von Canterbury, Ende des eilften Jahrhunderts. 4) Bis zur Reformation 1500. 5) Bis zum Anfang des achtzehnten Jahrhunderts. 6) Bis auf unsere Zeit, in welcher Periode Kant eine Epoche macht.

2. **Hagenbach** unterscheidet fünf Perioden: 1) Bis Origenes 80—254, Apologetik. 2) Bis Johann von Damask 254—730, Polemik. 3) Bis zur Reformation 1500, Systematik. 4) Bis auf Wolf und die Abschaffung der formula consensus helv. 1720. 5) Bis auf uns — eine Eintheilung, bei welcher besonders der zweite Zeitraum unverhältnissmässig umfassend ist.

3. **Neander** in der nachgelassenen Dogmengeschichte unterscheidet, wie wir, doch mehr vom kirchengeschichtlichen Standpunkte aus, drei Hauptepochen: I. Bis auf Gregor M. und zwar a) apologetische Periode bis auf Constantin M., b) polemische und systematisirende Periode bis auf Gregor M. II. Bis zur Reformation. A) Von Gregor M. bis auf Gregor VII. B) Die eigentliche Scholastik. III. Seit der Reformation — wobei aber das Werk nicht viel über das Zeitalter der lutherischen Dogmatik herabgeführt ist.

4. Nach ihrem wesentlichen Charakter liesse sich die erste Hauptepoche, die alte Zeit, als die der (materiellen) **Grundlegung**, die zweite, die mittlere Zeit, als die der (formellen) **Begründung**, die dritte, die neue Zeit, als die der (tieferen) **Ergründung** des Dogma bezeichnen.

5. **Dörtenbach** (in seiner Abhandlung: die Methode der Dogmengeschichte, mit besonderer Beziehung auf die neueren Bearbeitungen dieser Wissenschaft, Stud. und Krit. 1852, IV, S. 757 ff.), ausgehend von dem Grundgedanken, dass die Eigenthümlichkeit der christlichen Religion in der Darstellung der Einheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen besteht S. 759, dass es sich also in der Geschichte des Dogma, wie der Dogmen um Einheit, Gegensätze und Vermittlung dieser beiden Factoren handle, theilt 790 die Dogmengeschichte ein in die Stadien der **Unmittelbarkeit, des Gegensatzes und der Vermittlung**, wobei die erste Periode bis zur Reformation, die zweite bis in's zweite Jahrzehent unseres Jahrhunderts reichen soll — eine Eintheilung, welche jedenfalls für unsern Zweck die drei Hauptperioden extensiv sich zu ungleichartig gestaltete.

Allgemeine Dogmengeschichte.

I. Alte Zeit.

A. Erste Periode.

Bis zum Concil von Nicäa 325.

Für die Entwicklung dieser Periode kommt zunächst in Betracht:

I. Das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum, in welcher Beziehung die neuesten wissenschaftlichen Forschungen eine totale Veränderung der bisherigen geschichtlichen Anschauung herbeizuführen bestrebt sind. 1) Nach der ältern, von Gieseler in seiner neuesten Ausgabe der Kirchengeschichte beibehaltenen Ansicht handelt es sich um den Gegensatz der Ebjoniten und Nazaräer. Letztere, in freierer Richtung, behaupten die Verbindlichkeit des Gesetzes nur für die Juden und haben von der Person Christi eine höhere Ansicht. Sie gelten für früher als die Ebjoniten, welche Paulus als Irrlehrer verwerfen und Christum für einen blossen Menschen halten. Daher schreibt Eusebius ihren Namen, da sie ταπεινῶς καὶ πτωχῶς von Christo denken. Dann wäre ihnen der doch hebräische Name von den Heiden gegeben. Wahrscheinlicher findet Gieseler, dass er von den Juden herrühre mit Beziehung auf die dürftige Erscheinung Jesu und seiner ersten Bekenner und ihren Gegensatz zu den messianischen Erwartungen. Aus einer Stelle bei Minucius Felix (quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra, sed gloria) wäre zu schliessen, dass sie sich den Namen selbst beilegten. Mit ihrer freiwilligen Armuth in dieser Zeit stimmen dann zusammen die erhebenden Hoffnungen des Chiliasmus, wo der Messias wirklich würde König sein, während sie jetzt an Jesus nur einen Propheten und

Lehrer haben. Die Zeit ihrer Entstehung wird in Verbindung gebracht mit dem Anschluss an die Essener (Thebutis) nach der Zerstörung Jerusalems. 2) Nach der kritischen Ansicht dagegen ist das treibende Moment schon in den ersten Zeiten der Gegensatz des Ebjonitismus und Paulinismus. Das erste Christenthum bestand in dem einfachen Satze: Jesus von Nazareth der verheissene Messias — der nur durch die Beziehung der Messianität auf die Person Jesu einen Unterschied gegen die Juden machte. Auch die Beschneidung dauerte noch fort. Hiegegen erklärte sich der Paulinismus, und im Gegensatz gegen ihn bildeten sich die zwei Parteien: a) die ältere, strengere, die Ebjoniten, jetzt als solche fixirt, b) die freiere, die Nazaräer. Nun bestimmte sich auch ihr Unterschied in Beziehung auf die Person Christi. Die weitere Entwicklung aber beruht auf gegenseitiger Concession und Vermittlung von beiden Seiten. 3) Vergleichen wir beide Ansichten, so ist ihr Verhältniss ein geradezu umgekehrtes. Die strengere jüdische Richtung, nach der ersten Ansicht die spätere, erscheint nach der zweiten als die erste, und den eigentlichen Anstoss der Entwicklung gibt erst Paulus. Nun aber ist die Frage nahe gelegt nach dem Keim der Entwicklung in Christo und den Aposteln. Der Anfang wird heruntergestimmt, um einen Fortschritt durch immer höhere Entwicklungsstufen zu gewinnen. Aber das ist gegen die Analogie aller Geschichte. In der Reformation war auch zuerst das Princip in seiner ganzen Grösse und Intensität aufgestellt, wenngleich noch nicht extensiv und explicirt durchgearbeitet. Hierauf wird es längere Zeit zurückgehalten durch die aus der alten Zeit noch einmal anklingende scholastische Richtung in der lutherischen Dogmatik, bis es erst allmälig sich zur Geltung zu bringen weiss. In ähnlicher, nur weit entschiedenerer Weise war auch bei dem Christenthum am Anfang das Princip in seiner ganzen Grösse in Christo dargestellt und den Aposteln mitgetheilt. Aber die alte Zeit wirkt noch nach, die Entwicklung geht sogar eine Zeit rückwärts, bis das ursprüngliche, von Paulus recht verstandene Christenthum in allmäligem Kampfe durchzudringen weiss.

II. Das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum.

Dieses stellt sich hauptsächlich dar in der Gnosis [1]) als höherer Erkenntniss, namentlich in Beziehung auf das Verhältniss des Christenthums zu den anderen Religionsformen, als einer Reaction des alten Glaubens gegen das Christenthum. Religionsgeschichte und Religionsphilosophie werden verschmolzen. Die Offenbarungsgeschichte ist zugleich Weltgeschichte und das Christenthum Darstellung des Absoluten in der Welt. So handelt es sich in letzter Beziehung um das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen. Dasselbe stellt sich dar in einer Reihe von Vermittlungen: das Gute, das Unvollkommene, das Böse; Christenthum, Judenthum, Heidenthum; Gott, Demiurg, Materie; πνευματικοὶ, ψυχικοὶ, ὑλικοί. Das Mittlere, Unvollkommene aber wird bald mehr positiv, bald mehr negativ, dem Christenthum annähernd oder von ihm abgestossen gedacht. Wie sodann das Endliche aus Gott hervorgeht, so wird es auch zu ihm zurückgeführt durch Christus, der somit in einer speculativen Reihe von Momenten seine Stelle, hienach eine ideale Bedeutung bekommt und die historische verliert: Doketismus. — Die Entstehung der Gnosis wird von Irenäus auf den Magier Simon zurückgeführt. Die Trennung der Ideal- und Realwelt weist auf Plato hin, dieser hinwiederum auf die φιλοσοφία ἀνατολική. Beide aber waren verschmolzen in Alexandrien durch Philo. Die φιλοσοφία ἀνατολική wird noch weiter verfolgt bis auf Zoroaster (Lewald) und Indien, welche allerdings in den betreffenden Gegenden zur Gnosis ihren Beitrag gegeben haben mögen. Jedenfalls hat die Gnosis den Ausgangspunkt nicht im Christenthume an sich (Möhler: Naturverteufelung, der heidnischen Naturvergötterung entgegengesetzt), sondern im Verhältniss der anderen Religionsformen zu ihm. Eingetheilt wird die Gnosis von Neander in judaisirende und antijüdische; von Gieseler in ägyptische — Emanatismus — und syrische — Dualismus, wozu noch sporadische Gnosis (Matter) in Marcion, Cerdo hinzukommt. Baur, dessen Eintheilung in der Hauptsache auch Neander anerkannt hat [2]), geht aus von

1) Vgl. Baur, die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung. Tübingen, Osiander, 1835.

2) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Dritte Auflage. 1856. I. S. 201—62.

den drei Religionsformen und ihren möglichen Combinationen: 1) Ein freundliches Verhältniss von Christenthum, Judenthum, Heidenthum. 2) Ein feindliches: a. Christenthum entgegen dem Judenthum und Heidenthum: Marcion; b. Christenthum und Judenthum, entgegen dem Heidenthum: Pseudoclementinen. (c. Christenthum und Heidenthum zusammen, gegenüber dem Judenthum: — Karpokrates — streifte über die Grenzen des Christlichen hinaus.) [1]) Wir haben sonach drei Formen:

1) Christenthum, Judenthum, Heidenthum — in freundlichem Verhältniss [2]). Basilides 125—140 mit Isidor in Alexandrien: Aus dem θεὸς ἄῤῥητος, als der σύγχυσις ἀρχικὴ oder dem σπέρμα τοῦ κόσμου, gehen sieben Kräfte hervor (νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη, εἰρήνη), welche mit ihm die erste ὀκτωὰς bilden und in 365 Stufen (αβραξας) herabsteigen. Die Welt ist geschaffen von den sieben untersten Engeln und ihrem ἄρχων, dem Judengott, der nicht als ein böser, sondern nur als ein beschränkter zu denken ist und geht in der ἀποκατάστασις wieder in Gott zurück. Valentin in Alexandrien und Rom † 160. Im βῦθος, προπάτωρ, προαρχὴ ist die ἔννοια, σιγή. Aus ihm emaniren die 30 συζύγια, den Νοῦς μονογενὴς an der Spitze. Durch die Sehnsucht der σοφία, des letzten Aeons im πλήρωμα, sich unmittelbar mit dem Absoluten zu verbinden, entstand als ἔκτρωμα die κάτω σοφία, Achamoth, die, mit der Materie vermischt, den Demiurg hervorbringt. Diese Zerrüttung stellt wieder her der aus allen Aeonen emanirende Σωτὴρ Ἰησοῦς, welcher sich mit dem, vom Demiurg gesandten, jüdischen, psychischen Messias verbindet. Valentin's Schüler Herakleon mit einem Commentar zum Evangelium Johannis. Bardesanes in

1) Vgl. Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte. Dritte Ausgabe. Tübingen 1863. S. 189. 234.

2) Die Kenntniss dieser gnostischen Systeme ist wesentlich bereichert durch die neu entdeckte, 1851 von Emm. Miller in Oxford herausgegebene Schrift Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, welche jetzt als Philosophumena des Pseudo-Origenes anerkannt bald dem Presbyter Cajus (Baur), bald dem Bischof Hippolytus (Bunsen), jedenfalls aber einem hervorragenden Parteihaupte der Römischen Kirche zugeschrieben werden. Vgl. Baur a. a. O. 204. 344.

Edessa 170, bekannt durch seine Hymnen und durch seine Schrift περὶ εἱμαρμένης, in welcher er die Willensfreiheit gegenüber dem Einfluss der Gestirne behauptet. Saturnin unter Hadrian 130: das Reich des Satans kämpft gegen das Reich des Lichts und die sieben ἄγγελοι κοσμοκράτορες. Ophiten: das höchste Wesen ist der βῦθος, aus dem hervorgehen der erste Mensch und der zweite, υἱὸς ἀνθρώπου. Dadurch entsteht Christus und zugleich die σοφία, als der übersprudelnde Theil des Lichts in die Welt herabgesunken. Hier wird der Jaldabaoth, Judengott, geboren, aus ihm der ὀφιομόρφος, als Beherrscher der ὕλη. Jaldabaoth hat noch einen Lichtkeim, aber diesen den Menschen gegeben. Darum sollen sie nicht zum Bewusstsein kommen, aber der ὀφιομόρφος, auf Anrathen der σοφία, führt den Sündenfall herbei oder vielmehr den Übergang zum höhern Bewusstsein und Jaldabaoths Gesetz wird durch Christus vernichtet. Jesus wird als psychischer Messias verflucht und die σοφία ganz analog mit den Apokryphen gedacht. Die Ophiten dauerten bis zur Zeit Justinians. An sie schlossen sich an die Kainiten. Hier ist das Judenthum noch in die Entwicklung aufgenommen, aber in einer Art, die den Übergang macht zu

2) Christenthum — Judenthum und Heidenthum entgegengesetzt: Marcion von Sinope 150 in Rom. Er stellt streng den Dualismus des Christlichen und Vorchristlichen auf. Der Demiurg ist nur der Δίκαιος im Gegensatz zum Ἀγαθὸς, der Böse im Gegensatz zum heiligen Gott des Christenthums und die Materie ist die Grundlage der vom Demiurg geschaffenen Welt. Hiernach hat M. die ἀντιθέσεις von Gesetz und Evangelium und Paulus als den ἀπόστολος κατ' ἐξοχὴν bestimmt. Christus ist keine Scheingeburt, sondern plötzlich auf den Markt zu Capernaum herabgestiegen, circumlator Dei.

3) Christenthum, Judenthum — Heidenthum einander entgegengestellt. Cerinth noch zur Zeit des Johannes: das Gesetz ist auch für die Heiden verbindlich. Christus blosser Mensch. Chiliasmus. Pseudoclement. Gott ist die absolute μονὰς, durch Ausdehnung und Zusammenziehung in die δυὰς getheilt. Dann folgen die vier Gestalten des Warmen und Kalten, Feuchten und Trockenen, und diese mischen

sich zu Syzygien in der Art, dass bis zum Menschen das Bessere des Paares dem Schlechtern vorangeht, von da an umgekehrt. Das grösste Syzygium ist Christus und der Teufel. In den Pseudoclementinen spricht sich entschieden aus der Gegensatz zu Marcion (und Paulus): 1) gegen seine Trennung des Weltschöpfers von dem Absoluten: Christus nicht Gott, sondern Gottes Sohn, Prophet. Monotheismus; 2) gegen den Doketismus: hier ist nichts Plötzliches, sondern der historische Zusammenhang der Belehrung durch das ganze alte Testament hindurch in den sieben στύλοι, Säulen der Wahrheit: Adam, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Jesus — eine Belehrung, die dem Inhalt nach die gleiche, nur die Form, den Partikularismus in den Universalismus, gewechselt hat; 3) gegen die Geringschätzung des Gesetzes. Merkwürdig ist das Dringen der Homilieen auf die Einheit der Kirche und den Episcopat.

III. In der Kirche gestaltet sich das Verhältniss zum Heidenthum und zur Gnosis 1) als ein polemisches, wobei das Christenthum, der Speculation gegenüber, nach seinem thatsächlichen, objectiven Inhalt festgehalten wurde: Tertullian, Irenäus. Cedat curiositas fidei. Adversus regulam nihil scire est omnia scire. Ihm wird so gegenübergestellt die Härese (αἵρεσις als das Subjective dem Objectivfesten des Christenthums). Aber auch diese nahm die heiligen Schriften an, freilich nur, um sie freier zu behandeln. Daher wird gegen sie gerichtet die Abweisung des Tertullian, de praescriptionibus haereticorum, das Verjährungsrecht der Kirche gegenüber den Secten, und die Auctorität der Tradition. Aber auch von dieser wussten die Gnostiker Vortheil zu ziehen, indem sie ihre Meinungen auf Geheimlehren der Apostel zurückführten. So wurde die Tradition gestützt auf die Succession in den Stammkirchen von der Apostel Zeiten an und Tertullian weist die Gnostiker ganz ab, man dürfe sich mit ihnen in gar keinen Streit einlassen, sie seien gar keine Christen. Gegenüber der Menge ihrer Secten wird weiter geltend gemacht der consensus der christlichen Gemeinden, der eben in der regula fidei, dem κανὼν ἐκκλησιαστικὸς, dem σύμβολον seinen Ausdruck gewonnen hatte. Das Verhältniss gestaltet sich aber auch 2) als ein vermitteln-

des, besonders in Beziehung auf die griechische Philosophie, in der Alexandrinischen, durch Pantänus begonnenen Katechetenschule als einer Vermittlung des gnostischen Idealismus mit dem historischen Realismus.

Die eigenthümliche Entwicklung des Christenthums ist bezeichnet durch den Dogmenkreis dieser Periode. Treibendes Moment ist die Idee des Sohnes Gottes und weiterhin des Logos als einer Vereinigung des Judenthums und Heidenthums. Von der Person Christi ausgehend wird die Kirche zur Trinität geführt. Der Widerstand ist hauptsächlich auf Seiten des Judenthums. Die Monarchie, Sabellius 250, Paul von Samosata 260, Arius — mit einer Trennung Gottes und des Menschen, die erst jenseits gehoben werden soll: Chiliasmus und die Montanisten 150 (παράκλητος, πνευματικοί). Aber auch der Doketismus beruht im Wesentlichen auf dieser Losreissung des Endlichen vom Unendlichen.

Kirchenlehrer.

1) Apostolische Väter. 1) Hermas; 2) Barnabas, alexandrinisch; 3) Clemens von Rom, vermittelnd; 4) Ignatius, paulinisch, † 116 unter Trajan; 5) Polycarp, † 169 unter Marc Aurel. Ihnen zunächst Papias von Hierapolis, Chiliast, bemüht um die λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, von Eusebius als πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν bezeichnet.

2) Apologeten. Justin der Märtyrer, † 163, zwei Apologieen und dialogus cum Tryphone Judaeo. Tatian, Athenagoras unter Marc Aurel, πρεσβεία περὶ χριστιανῶν. Theophilus (170—180 ad Autolycum), περὶ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως. Minucius Felix, Octavius. Arnobius, contra gentes. Als erste Apologeten, von denen uns aber nichts überliefert ist, werden genannt: Aristides, Quadratus, Fronto.

3) Kirchenväter. Irenäus in Lyon — 202, Schüler Polycarps, als solcher vermittelnd zwischen Orient nnd Occident, thätig besonders gegen die Ketzer: ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Tertullian in Carthago, früher Rhetor, nachher Presbyter — 220, de praescriptionibus haereticorum, adversus Marcionem. Wichtig ist für seine Auffassung und sein Verständniss sein Verhältniss zum

Montanismus. Cyprian in Carthago — 258, de unitate ecclesiae. Novatian. Lactantius 300. — Die Alexandriner: Clemens 200, λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας (Religion), παιδαγωγός (Sittenlehre), στρώματα (Wissenschaft), Teppiche, sogenannt sei's von ihrem bunten, sei's von ihrem verdeckten, mystischen Inhalt. Origenes 185—254, wegen seiner schriftstellerischen Fruchtbarkeit genannt χαλκέντερος, ἀδαμάντινος: libri 8 contra Celsum; περὶ ἀρχῶν, nur in der lateinischen Übersetzung vorhanden, erster Versuch einer systematischen Darstellung in vier Büchern (Gott, Welt, Seele oder Freiheit, Schrift). — Gregorius Thaumaturgus † 309, Hippolytus, Eusebius von Cäsarea.

B. Zweite Periode.

Bis auf Gregor M. 600.

Wichtig sind für ihre Charakteristik 1) die äusseren Verhältnisse, die insofern als förderlich zu bezeichnen sind, als das Christenthum jetzt als Staatsreligion siegreich geworden ist, daher jetzt auch, ausser gegen Julian, keine Apologieen mehr nöthig sind. Auf der andern Seite aber wirkt auch störend ein der Einfluss der Hofpartei und die allmälige Entwicklung der hierarchischen Verhältnisse. 2) In der orientalischen Kirche gewinnt in Beziehung auf die Person Christi Bedeutung der Gegensatz der alexandrinischen und antiochenischen Schule. Letztere suchte das Menschliche hervorzuheben, daher sie auch in Beziehung auf Schrift und Exegese einen kritischen Standpunkt einnimmt und zugleich den Übergang macht zur 3) Occidentalischen Kirche, der die Bestimmung des Endlichen, Menschlichen vorbehalten blieb, die Anthropologie. Bei Augustin wie bei Origenes ist Freiheit, bei beiden transscendente That, nur hier platonisch im Zustand der Präexistenz, dort Alttestamentlich in Adam. Aber bei Beiden ist noch keine wahre Einigung des Endlichen und Unendlichen. Auch bei Augustin bleibt ein Gegensatz von Gnade und Gerechtigkeit, ein Gegensatz, der mit seinem unüberwundenen Dualismus erinnert

an 4) den Manichäismus: Mani 270. Das Wesentliche seiner Religion ist eine Verbindung des Zoroastrismus mit dem Buddhaismus. Was ihn vom Gnosticismus unterschied, ist theils die Durchführung der dualistischen Weltanschauung, theils die Beziehung auf die Zoroastrische Lichtreligion. Das Ethische des Christenthums wird durchaus physisch, Christus der Lichtgeist, der den Läuterungsprocess leitet, Jesus patibilis die vergängliche Pflanzenwelt. Gegen die Manichäer richteten sich besonders Diokletian und Leo M. Ein Nachklang von ihnen sind die Priscillianisten 385, merkwürdig als die ersten, die wegen Ketzerei durch's Schwert hingerichtet wurden, ein Verfahren, das damals noch bei Martin von Tours lauten Tadel fand.

Die Entwicklung des Dogma geht, da die Gegensätze des Judenthums und Heidenthums ihre Bedeutung mehr und mehr verloren, durch neue Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen, des Orients und Occidents, der Theologie und Anthropologie. Charakter der Periode ist strengere Fixirung des Lehrbegriffs, wie durch Augustin, so im Orient durch das Dogma der Synoden. Diess zeigt sich schon formell durch die Art der Entwicklung, bei welcher sich der Gegensatz der bisherigen freien und einer strengern Richtung bemerklich macht. Origenes zählte noch in unserer Periode Verehrer, Alexander Didymus, den letzten Lehrer der Katechetenschule in Alexandrien, Eusebius von Cäsarea, die drei grossen Cappadocier. Selbst Athanasius vertheidigte denselben. Aber den Anlass zum Verdacht gab seine Verwandtschaft mit dem Arianismus. Die Geschichte seiner Verketzerung ist folgende: 394 verlangte Epiphanius von Cypern des Origenes Verdammung von Bischof Johann von Jerusalem. Diesen Zweck erreichte er zwar zunächst nicht. Aber während Hieronymus sich von seinen Freunden Johannes und Rufin mehr und mehr trennte, verband sich mit Epiphanius Theophilus von Alexandrien nach geschehener Aussöhnung mit des Origenes Feinden, den Anthropomorphiten. Der zu Origenes Gunsten gesinnte Chrysostomus wurde in Constantinopel unter der Kaiserin Eudoxia verdrängt, und endlich erfolgte unter Justinian I. die förmliche Verdammung des Origenes durch ein Decret, welches 553 die fünfte öku-

menische Synode (zweite Constantinop.) bestätigte und das Peter von Jerusalem, Mennas von Constantinopel und Pelagius, Apocrisiarius des Römischen Bischofs, hauptsächlich aus Hass gegen des Origenes Verehrer Theodorus Askidas von Jerusalem herbeigeführt hatten. Dieser rächte sich nun dadurch, dass er auch die Verdammung des Theodor von Mopsvestia, Ibas und Theodoret bewirkte: Dreikapitelstreit. Das Ganze ist ein Beweis wie für den Einfluss der Hofintriguen, so für die überhandnehmende Einschränkung der dogmatischen Entwicklung. Mit solchen Männern wurden auch die Studien verdammt, an denen sie sich gebildet, und die heidnische Literatur verschmäht, so dass schon ein Hieronymus sagen konnte: was hat Christus mit Belial, Horaz mit den Psalmen, Virgil mit dem Evangelium, Cicero mit der heiligen Schrift zu thun? Plato verschwand immer mehr und machte dem Aristoteles Platz, zuerst bei Johannes Philoponus 600.

Materiell war der Gang der Entwicklung zunächst 1) durch die Anknüpfung an das Nicänische Dogma bestimmt. Gegenstand des Streits und damit Anlass zu späterer Bestimmung und Begrenzung des Dogma sind die Fragen der Trinität und der Person Christi, an denen sich der Arianismus und Semi-Arianismus noch weiter fortspann. Wendepunkte im Streit bilden die zwei ökumenischen Synoden [1]: 381 in Constantinopel, auf der die Lehre von der Gottheit des Sohns auch auf den heiligen Geist ausgedehnt und Apollinaris, der in Christo an die Stelle des menschlichen πνεῦμα den Logos neben menschlicher σάρξ und ψυχή gesetzt hatte, verdammt wurde, und 451 in Chalcedon (IV. oec.), welche neben der göttlichen Seite auch die menschliche in Christo und ihr gegenseitiges Verhältniss festzustellen suchte im Gegensatz gegen Nestorianische Trennung, die 431 in Ephesus (III. oec.) schon abgewehrt worden war, wie gegen Eutychianische Vermischung. Aber auch über diese Entscheidung hinaus zog sich der Streit in den Mono-

1) Vgl. Lechler, Synoden, in Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XV. 373 ff. Hefele, Conciliengeschichte nach den Quellen bearbeitet. 1855 ff.

physiten fort. — 2) Noch war bisher immer nur die objective Seite des Christenthums zur Ausbildung gekommen, wenngleich die Antiochenische Schule in der objectiven Person des Gottmenschen auch das Subjective, Menschliche endlich zum Bewusstsein gebracht hatte. Ein weiterer Fortschritt des Dogma geschieht im Abendland mit der Entwicklung der anthropologischen Dogmen durch Augustin im Gegensatz gegen Pelagius: Sündenfall, Erbsünde, Verhältniss der Freiheit des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade. Zugleich war dem Abendland vorbehalten, dem Dogma von dem Reich Gottes unter den Menschen, d. h. der Kirche, praktisch durch den Römischen Episcopat und theoretisch durch Augustin einen Abschluss zu geben.

Systematische Werke gab es wissenschaftliche noch keine. Katechetische von Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Augustin, enchiridion de fide, caritate, spe. Endlich, freilich apologetisch, aber systematisch, Augustin de civitate Dei.

Kirchenlehrer.

1) Griechische: Eusebius von Cäsarea mit den beiden apologetischen Werken, εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως παρασκευή und εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις. Cyrill von Jerusalem (350) mit seinen 23 Katechesen. — Für den Arianischen Streit: Athanasius, Vater der Orthodoxie, † 373, vier λόγοι gegen die Arianer, λόγος κατὰ τῶν Ἑλλήνων und περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου. Die drei Cappadocier: Basilius M. von Cäsarea † 379. Sein Bruder Gregor von Nyssa † 394, Gregor von Nazianz, θεόλογος, † 390. Weiter Epiphanius von Cypern. — Für den Nestorianischen Streit: 1) in Alexandrien Cyrill 412—444, 2) die Antiochener: Joh. Chrysostomus in Constantinopel, † 407, Theodoret, † 457, mit seinen Schriften gegen Cyrill und seinem ἐρανιστής (Bettler), Theodor von Mopsvestia, † 429, Diodor von Tarsus. — Endlich seit dem sechsten Jahrhundert unter Justinian werden bekannt die Schriften des falschen Dionysius Areopagita.

2) Lateinische: Hilarius von Poitiers (Pictavium), † 368, de trinitate, Ambrosius in Mailand, † 398, Hiero-

nymus 331—420, Augustin, geb. zu Tagaste in Numidien, Bischof zu Hippo regius 354—430, Pelagius. Semipelagianer: Cassian, Vincentius von Lerinum 434, Salvian in Marseille, Faustus von Riez (Regium). Auf der andern Seite Prosper von Aquitanien 500, Fulgentius von Ruspe † 533. — Wegen freier Opposition gegen die Kirche ist zu nennen Jovinian 388, wegen seines Einflusses auf die Synode in Chalcedon Leo M. 440—461, und als der „letzte Kirchenvater" Gregor M.

II. Mittlere Zeit.

A. Erste Periode.

Von Gregor M. bis auf Anselm von Canterbury 600 — c. 1100.

Der Zeitraum hat den Charakter einer Übergangsperiode. Das Alte ist dahin, die Productivität zu Neuem noch nicht erwacht, das gelehrte Wissen sogar zum Theil verachtet, wie bei Gregor M. Blosse Receptivität herrscht, wie in der Wissenschaft überhaupt, so in der Theologie. Was noch von Selbstthätigkeit übrig ist, geht in Formalismus auf, wie diess die catenae an den Tag legen. — Der Übergang zeigt sich auch äusserlich in dem Boden, auf welchen jetzt die Entwicklung des Dogma überging: es ist das germanische Abendland. Hier hatte besondere Verdienste Carl M. durch die Einrichtung der Klosterschulen mit ihrem trivium und quadrivium:

gramm — loquitur, *dia* — vera docet, *rhet* — verba colorat,
mus — canit, *ar* — numerat, *geo* — ponderat, *ast* — colit astra.

Von der lateinischen Kirche trennte sich die griechische wegen des Ausgangs des Geistes vom Sohn (filioque, in Toledo 589) und wegen des Sonntagsfastens besonders seit Photius 867: die Scheidung wurde befestigt durch den Patriarchen von Constantinopel Michael Cärulareus 1053.

Der Dogmenkreis war im Ganzen durch die vorangehende Periode fixirt. Nur hatte sie 1) als Erbe und Zankapfel weiterer Streitigkeiten hinterlassen: a) in Beziehung

auf die Person Christi den Monotheletismus, verdammt auf VI. oecum. Conc., (Constantinop., Trullanicum) 680, und den Adoptianischen Streit, erregt durch Elipandus von Toledo und Felix von Urgellä, entschieden in Frankfurt 794; b) in Beziehung auf die Prädestination traten einander gegenüber Gottschalk von Fulda † 868 und Hinkmar von Rheims, welch letzterer auf der Synode in Chercy 853 zu siegen wusste. — 2) Neu kamen hinzu: a) der Abendmahlsstreit α) zwischen Paschasius Radbertus, dem Begründer des Transsubstantiationsdogma's, und andererseits Ratramnus und Rabanus Maurus c. 850, und zwei Jahrhunderte später β) zwischen Lanfrank von Canterbury und Berengar von Tours. 1050 Synode von Vercelli. b) Der Bilderstreit. Gegen die Bilder war Leo der Isaurier 717 und sein Sohn Constantin mit der Synode in Constantinopel 754; für dieselben die VII. oec. Syn. = II. nicaen. 787 unter der Kaiserin Irene und die von Constantinopel 842 unter Eudoxia. Vermittelnd erklärte sich 794 die von Frankfurt, welche Bilder erlaubte, aber nicht zur Verehrung. Es sind diess Streitigkeiten, in denen sich der Hang des Zeitalters zu sinnlichem Realismus offenbart, wie dieser namentlich auch in den Verhandlungen über die Jungfräulichkeit der Maria sich kund gibt.

Systematische Werke bieten in unserer Periode nur: Johann von Damask, † 754, mit seiner ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in vier Theilen: 1) Gott, Wesen, Eigenschaften, Personen; Schöpfung, Geschöpf, Mensch. 2) Vorsehung, Prädestination. Fall der ersten Menschen. 3) Menschwerdung, Person, Naturen, Leben, Tod, Höllenfahrt Christi. 4) Auferstehung und Himmelfahrt. Glaube, Taufe, Abendmahl, Reliquien, Bilder der Heiligen, Gesetz Gottes, Sünde, Sabbath, Beschneidung, Antichrist, Auferstehung des Fleisches. Scotus Erigena, † 880, nicht Vater der neuern, sondern Endpunkt der alten Entwicklung, was sich besonders in seinem Anschluss an den Areopagiten zeigt. Am wichtigsten ist seine Schrift de divisione naturae mit den vier Principien 1) natura creans, non creata — Gott, 2) creans, creata — die idealen Principien, 3) non creans, creata — die Wirkungen, 4) non creans, non creata — Gott als

der über jeden Gegensatz Erhabene. Isidor von Sevilla (Hispalis) mit seinen Sentenzen 595.

Sonstige Schriftsteller. Griechen: Maximus Confessor 640—92, wichtig durch die Acten für den Monotheletenstreit. Lateiner: Gregor I. 509—604, Alkuin 735—804. — Paschasius Radbertus, Abt in Corbie seit 844. Sein Klosterbruder Ratramnus, Verfasser der dem Erigena zugeschriebenen Schrift über das Abendmahl. Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz 847—856. Hinkmar, Erzbischof von Rheims, † 882. Des Letzten Gegner Remigius von Lyon und Servatus Lupus. — Berengar von Tours, † 1040, Lanfrank von Canterbury, Erzbischof 1070.

B. Zweite Periode.

Von Anselm bis zur Reformation.

Es ist diess die Periode der Scholastik [1] und ihr Charakter der Fortgang von der Kirche zur Schule, zur Hochschule (Universitäten in Paris 1109, Cambridge, Oxford 1200, Prag 1348, Wien 1365, Heidelberg 1386). Der Inhalt war jetzt ganz objectiv gegeben, es handelte sich darum, ihn mit dem Bewusstsein zu vermitteln und zwar nach seinen Einzelheiten. Es fehlte dabei an einem Princip der Einheit: Reflexion. Die ganze Methode ist principlos, ein Spiel von Begriffen, Syllogismen. Aristoteles war zwar hie und da verdächtig, wurde sogar 1209 auf einer Synode in Paris verdammt, aber nur seine Physik, nicht seine Dialektik. Er galt als praecursor Christi in naturalibus, wie Johannes in gratuitis. — Dem ganzen Charakter der Scholastik gemäss waren die zwei Hauptfragen: 1) die theologische über das Verhältniss von Glauben und Wissen, 2) die philosophische über das Verhältniss des Objects und der Begriffe: Nominalismus, universalia post rem, nur flatus vocis nach Roscellin 1092 und W. Occam † 1347. Dem stand entgegen

1) Vgl. Landerer, scholastische Theologie, in Herzog's Encyklopädie XIII. 654 ff.

der Realismus mit der Behauptung der universalia ante rem, vertreten durch Anselm, Thomas von Aquin, Albert M. Vermittelnd waren die universalia in re: Abälard. Welche Bedeutung dieser Streit auch für die Theologie hatte, zeigt sich am besten darin, dass die orthodoxen Kirchenlehrer sich auf die Seite des Realismus stellten.

Die Scholastik theilt sich in drei Perioden:

1) Bis auf Peter den Lombarden. Anselm, geb. 1034, Erzbischof von Canterbury 1093: proslogium, cur Deus homo. Abälard 1079, Introductio ad theologiam, sic et non. Hugo a Sancto Victore † 1140. Richard a S. V. † 1173. Walter a S. V. 1180 mit seinen vier Labyrinthen Galliens (Abälard, der Lombarde, Peter von Poitiers und Gilbert von Porret). Robert Pulleyn † 1150. Peter der Lombarde, magister sententiarum, † 1164 als Bischof von Paris. Alanus von Ryssel (ab insulis), † 1205.

2) Bis auf Duns Scotus. Alexander von Hales, Franziskaner, † 1245, D. irrefragabilis; mit seiner summa universa theologiae beginnen die Summen auf dem Grund der Sentenzen. Albert M., Dominikaner, † 1280. Thomas von Aquin, D. angelicus, † 1274, gleichfalls Dominikaner, für die Apologetik wichtig mit seiner summa cath. fidei contra gentiles. Bonaventura, D. seraphicus, † 1274, Franziskaner. Ebenso Duns Scotus, D. subtilis, † 1308: quodlibeta, opus oxoniense.

3) Verfall der Scholastik. Durandus de S. Porciano, D. resolutissimus, † 1334. W. Occam, venerabilis inceptor, † 1343. Raimund von Sabunde 1436, theologia naturalis. G. Biel, † 1495, der letzte Scholastiker. Wikliff 1372, Wessel, † 1489, Reformatoren vor der Reformation. Mystik: 1) ältere, psychologische, Bernhard von Clairvaux, mellifluus 1115, Hugo von S. Victor, Bonaventura, Gerson; 2) speculative, Tauler, Suso, Meister Eckart.

Unter den scholastischen Hauptwerken sind zu nennen: Peter der Lombarde mit den vier Büchern seiner Sentenzen: 1) de mysterio trinitatis seu de Deo trino et uno; 2) de rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus; 3) de incarnatione

verbi aliisque ad hoc spectantibus; 4) de sacramentis et signis sacramentalibus. Thomas von Aquin nach der sogenannten analytischen Methode: 1) Theologie überhaupt, Gott, Wesen, Eigenschaften, Wirkungen, Seligkeit. Drei Personen, Wesen, Ausgang derselben. Diess als finis objectivus theologiae. 2) *a.* prima secundae: finis subjectivus, letzter Endzweck des Menschen, Seligkeit, moralische Handlungen und ihre Gründe, Tugenden und Laster, Gesetz und Gnade; *b.* secunda secundae: theologische und moralische Tugenden; 3) causae et media salutis. Einen durchgehenden und in der Geschichte der Scholastik wegen des Interesses der beiden Bettelorden wichtigen Gegensatz gegen ihn bildet Duns Scotus. Thomas ist wesentlich auf theoretischem Standpunkt (letzter Zweck Erkenntniss Gottes), Scotus auf praktischem (Genuss Gottes). Dort wird Gott als intellectus, hier als voluntas bestimmt. Dort gilt Nothwendigkeit, hier Freiheit und Willkür auch in Gott, dort Determinismus, hier Indeterminismus. Einzelne Streitpunkte sind besonders in der Lehre von Gott: seine Eigenschaften sind nach Th. ideal, zufällig, nach Sc. real, wesentlich, objectiv, conceptus in quo per se et quidditative cognoscitur Deus. Allgegenwart ist bei Th. eine virtuale, bei Sc. eine ideale, auch aus der Ferne. Die Sündlosigkeit der Maria wird von Thomas negirt, von Scotus behauptet. Die Sünde macht zur Bedingung der Erlösung Th., wogegen nach Sc. Christus auch ohne Sünde gekommen wäre. Versöhnung beruht nach Th. auf einer satisfactio superabundans, nach Sc. auf einer sufficiens propter acceptationem meriti. Die Prädestination und zwar auch die Verwerfung kommt nach Th. von Gott, der eine multiformitas graduum festgestellt, nach Sc. gibt es keine Prädestination, als die durch den freien Willen bedingte. Freiheit ist nach Th. nur durch Gott (liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente), nach Sc. voluntas disponit se ipsam de congruo ad gratiam gratificantem sibi oblatam. Die Erbsünde hat nach Th. zur Folge, dass vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, nach Sc. aber nur den Verlust der dona supernaturalia.

III. Neue Zeit.

A. Erste Periode.

Von der Reformation bis zum Anfang des achtzehnten Jahrhunderts.

Hier haben wir dem Charakter der Periode gemäss nach Kirchen zu theilen und zwar die

1. Protestantische Kirche [1]).

zu betrachten und in dieser

I. Die lutherische Kirche [2]).

Ihre Symbole sind folgende: 1) Confessio augustana, Augsburger Glaubensbekenntniss von 1530, späterhin von Melanchthon verändert zu Gunsten der milderen Lehre von Glaube und guten Werken. Nach der Voranstellung der ältern Symbole, des apostolischen, nicänischen, athanasianischen, in denen sie die Übereinstimmung mit der bisherigen Kirche ausspricht, zerfällt dieselbe in zwei Theile: a) articuli fidei praecipui 22; b) art., in quibus recensentur abusus mutati, und zwar sieben, Abendmahl unter beiderlei Gestalt, Priesterehe, Messe, Beichte, Unterscheidung der Speisen, Mönchsgelübde, Kirchengewalt. Durch die confutatio pontificia hervorgerufen, folgt 2) die apologia confessionis in 14 Artikeln, worin Erbsünde, Rechtfertigung, Tradition, Kirche weitläufiger behandelt sind; 3) articuli smalcal-

1) Vgl. Schenkel, das Wesen des Protestantismus. Zweite Auflage in Einem Band. 1862.

2) Über die Entwicklung der Theologie Luthers selbst vergl. Jul. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem innern Zusammenhange. Zwei Bände. 1863. — Über die Entwicklung der Theologie in der Lutherischen Kirche vgl. Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, aus den Quellen dargestellt. 5. Aufl. 1863. Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik. I. 1854. II. 1857. III. 1862. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581. I. 1852. II. 1853. III. 1857. Derselbe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16ten Jahrhundert. 3 Bde. Gotha, Perthes, 1857.

dici, 1537 von Luther für das Mantuanische Concil ausgearbeitet in folgenden Theilen: a) de summis articulis divinae majestatis. „De his articulis nulla est inter nos et adversarios controversia, cum illos utrinque confiteamur, quamobrem non est necesse, ut pluribus jam de illis agamus." b) De articulis, qui officium et opus Jesu Christi, sive redemtionem nostram concernunt, und zwar primus et principalis articulus: die Rechtfertigung durch den Glauben. „De hoc articulo nemo cedere aut aliquid contra illum largiri aut permittere potest nemo piorum, etiamsi coelum et terra et omnia corruant." Sodann Messe, Anrufung der Heiligen, Collegien der Canoniker, Papstthum (quod papa non sit jure divino .. iis, qui tanquam ad politicum magistratum ad eum se conferunt). c) „De sequentibus articulis agere poterimus cum doctis et prudentibus viris vel etiam inter nosmet ipsos": Erbsünde, Gesetz, Busse, Evangelium, Taufe, Abendmahl, Schlüssel, Beichte, Excommunication, Ordination und Berufung, Priesterehe, Kirche, Rechtfertigung und gute Werke, Mönchsgelübde, Tradition. In der Unterschrift fügt Melanchthon hinzu: „De pontifice statuo, si evangelium admitteret, posse ei propter pacem et communem tranquillitatem christianorum .. superioritatem in episcopos .. jure humano etiam a nobis permitti." Angeschlossen ist ein Tractat von demselben de primatu et potestate papae. 4) Catechismi, major 1529, minor als Auszug, von Luther, in den Abtheilungen Dekalog, Glaube, Gebet, Sacramente. 5) Formula concordiae. Zur Fixirung des Lehrbegriffs unter den verschiedenen wissenschaftlichen Streitigkeiten waren schon früher die Maulbronner und Torgauer Formeln abgefasst worden, aus der letzten entstand 1577 die Bergische Formel, verfasst von Mart. Chemniz, Jak. Andreä, Selnekker, Chyträus, Musculus, Cornerus, und 1580 mit den früheren Symbolen als liber concordiae lateinisch herausgegeben. Sie zerfällt in zwei Theile, die epitome und die solida declaratio in je zwölf Artikeln: Erbsünde, Freiheit, Glaubensgerechtigkeit, gute Werke, Gesetz und Evangelium, dreifacher Gebrauch des Gesetzes, Abendmahl, Person Christi, Höllenfahrt, kirchliche Gebräuche, Prädestination, übrige Häresen, — je getheilt in eine affirmativa und negativa (repudiamus, damnamus), —

und sucht so gegen die bis dahin vorgebrachten Meinungen den kirchlichen Lehrbegriff möglichst bestimmt zu umschränken. Obwohl nun freilich die Formel in Hessen, Holstein, Pommern, Anhalt, Zweibrücken, den freien Städten Frankfurt a. M., Nürnberg, Magdeburg, Bremen, Speier, Worms, Strasburg und besonders in Dänemark keine Annahme fand, so war doch im Allgemeinen jeder freiern Entwicklung des Lehrbegriffs zum Voraus die Berechtigung entzogen.

Der Charakter der Lutherischen Dogmatik in unserer Periode bleibt daher eine Scholastik, die, weil sie den Stoff durchaus gegeben findet, sich nur formell mit dem Inhalt zu thun machen kann, und eine Polemik, die nicht blos auf dem Gebiet der Wissenschaft, sondern auch auf den Kanzeln und im Privatleben ihre Verketzerungs- und Verfolgungssucht an den Tag legt. „Denn nach der Anleitung der Formula Concordiae wird die reformirte Kirche in die Fremde, die Häresie, verstossen, der Melanchthonismus als entarteter Sprössling abgelöst, und so ein Lutherthum vorbereitet, welches in gleicher Entfernung vom Calvinismus, wie vom Römischen Papismus als einzig wahre Kirche da stehen soll (Gass)." Deutlich zeigt sich diess in der wüthenden Anfeindung einer neuen freieren Richtung in Calixt († 1656) und Spener (1635—1705), wobei sich die Universitäten von Wittenberg und Königsberg am rührigsten im Streit für die Orthodoxie erwiesen. Den besten Beweis von der Streitsucht der lutherischen Dogmatiker aber gibt das Benehmen gegen den alten Melanchthon, dem wegen Kryptopapismus und Kryptocalvinismus seine letzten Tage verbittert wurden, und das lange Verzeichniss der theologischen Streitigkeiten in der lutherischen Kirche.

1) Der antinomistische Streit. Agricola: das Evangelium sei eigentlich nur Predigt von der Gnade, gegen Melanchthons Lehre, es sei zugleich Predigt von der Busse. Form. Conc. verwirft in Art. 5, dass das Evangelium proprie Predigt von der Busse sei [1]. 2) Der adiaphoristische Streit, durch das Leipziger Interim 1548, in dem Melanch-

1) Vgl. Nitzsch in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1851. S. 79 ff.

thon hinsichtlich der Ceremonien zu nachgiebig gewesen sein sollte, veranlasst und von Jena aus gegen Wittenberg geführt. Form. Conc. in Art. 10 entscheidet für Flacius. 3) Über die guten Werke hatte Major, 1535 Pfarrer in Eisleben, 1536 Professor in Wittenberg, gelehrt, bona opera (vgl. conf. aug. 6. 29) necessaria ad salutem, zwar nicht necessitate meriti, aber necessitate consequentiae, wonach sie aus dem Glauben folgen müssen, „wie die Sonne nie ohne Glanz und Schein ist" und necessitate debiti, dass man nach Gottes Willen schuldig sei, sie zu thun, oder wie Menius 1554 sagte, non in articulo justificationis, sed in articulo novae obedientiae; sie seien necessaria ad retinendam vitam, oder wenigstens nach Menius, non amittendam salutem. Amsdorf im Bunde mit Flacius dagegen hatte sich zu der Behauptung hinreissen lassen, 1559, bona opera ad salutem esse perniciosa. F. C. Art. 4 entscheidet sich gegen Beide, bona opera testimonia esse, quod spiritus S. praesens sit atque in nobis habitet (nach Luthers Vorrede zum Römerbrief). 4) Der synergistische Streit: auf der einen Seite nach des Erasmus und Melanchthon Vorgang Pfeffinger de lib. arb. 1555 und Victorin Strigel, auf der andern Amsdorf. F. C. Art. 2 lehrt, die cooperatio beginne erst nach der conversio. 5) Über die Erbsünde stritt gegen Strigels These: aliquid boni adhuc in homine reliquum, Flacius mit der Lehre, die Erbsünde sei substantia hominis. F. C. Art. 1 entscheidet gegen Beide. 6) In Beziehung auf die Rechtfertigung entscheidet F. C. Art. 3 gegen Stancarus: Christus sei Grund derselben tantummodo juxta humanam naturam und gegen Osiander: fidem respicere non in solam Christi obedientiam, sed in divinam ejus naturam, quatenus videlicet ea in nobis inhabitet. 7) Kryptocalvinistischer Streit über das Abendmahl, in der Pfalz, Bremen, besonders in Sachsen (Kanzler Nikol. Crell) geführt. 8) Synkretistischer Streit. Hatte schon Nic. Hunnius (vgl. Abschnitt 5. Verhältniss der Symbole zur Schrift) der theologischen Wissenschaft durch die Unterscheidung von Fundamental- und Nichtfundamentalartikeln eine grössere Freiheit der Bewegung zu sichern gesucht, so war es gleichfalls das Streben von Georg Calixt, Prof. in Helmstädt, einen freiern

Geist in die Wissenschaft, Frieden in das polemische Leben zu bringen. Aber die Einführung einer neuen Methode in die Dogmatik, die Trennung der Sittenlehre von der Glaubenslehre, die Behauptung, dass die Trinitätslehre im alten Testament sich nicht finde, regten wider ihn auf, und vor Allem brachte ihn sein irenischer Vorschlag, auf die ökumenischen Synoden und die Satzungen der fünf ersten Jahrhunderte, auf den consensus patrum als das secundarium principium zurückzugehen, in den Verdacht des Papismus, gegen welchen besonders Abraham Calov in Wittenberg, dessen tägliches Gebet war: imple me, Deus, odio haereticorum, mit Feuereifer zu Felde zog. Der von den Wittenbergern ausgearbeitete consensus repetitus fidei Lutheranae fand aber keine günstige Aufnahme. 9) Der Pietistische Streit [1]. Der trockenen Scholastik müde, suchte durch gründliches und erbauliches Bibelstudium neues Leben der Theologie einzuhauchen Phil. Jak. Spener, 1635—1705 Oberhofprediger in Dresden, später Probst in Berlin. Mit ihm waren Aug. Herm. Franke in Halle, Schade, Breithaupt; ihr unermüdlicher Gegner Carpzov in Leipzig.

Wir schliessen hier zugleich die hauptsächlichsten Mystiker an: Schwenkfeld, Theophrastus Paracelsus, Valentin Weigel † 1588, Joh. Valent. Andreä † 1654, Arndt 1555—1611 mit dem Paradiesgärtlein und den vier Büchern vom wahren Christenthum, der Theosoph Jak. Böhme 1575—1624, Paul Gerhard, 1606—76, Gottfried Arnold mit seiner Ketzerhistorie, 1666—1714, sämmtlich eins in der Polemik gegen die todte Dogmatik der Kirche, welcher sich auch von anderer Seite der freisinnige Thomasius, Jurist in Halle, † 1728, anschloss.

In der Dogmatik haben wir drei Methoden zu unterscheiden: 1) die synthetische, nach der natürlichen Reihe des christlichen Entwicklungsganges: ex quo (Gott), per quem (Mensch, Mittel des Heils), in quem (Endzweck, Seligkeit). Diese war in den ersten Zeiten die gewöhnliche. Melanchthon loci 1521 (letzte Ausgabe von Melanchthons Hand 1543, auf deren Grund noch 34 Ausgaben folgten).

1) Vgl. Heinr. Schmid, Geschichte des Pietismus. 1863.

Nach diesem Mart. Chemniz in Wittenberg, † 1586, Val. Strigel in Jena, † in Heidelberg 1548, Nik. Selnekker, Prof. in Jena und Leipzig, † 1592, der in seinen institutiones zum ersten Male die prolegomena einführte. Hutter 1610, Johann Gerhard in Jena 1582—1637. — 2) Die analytische Methode, die der Scholastiker, in die lutherische Dogmatik eingeführt durch Calixt 1634. Ausgehend von dem finis, theilt sie sich in 1) finis theologiae: a) objectivus: Gott, b) formalis — fruitio salutis; 2) subjectum theologiae: der Mensch; 3) causae et media: a) causae: α) gratia Dei universalis, β) causa meritoria: Christus, γ) gratia spiritus sancti applicatrix; b) media: α) δοτικά, Wort und Sacramente, β) ληπτικόν, Glaube. Hierher gehören in unserer Periode ausser Calixt sein Gegner Calov 1612—86, Quenstädt 1617—88, beide in Wittenberg, Baier in Weimar 1647—95. — 3) Die Definitions- und Causalmethode, in Aufnahme mit dem Einfluss der Cartesianischen Philosophie.

II. Die reformirte Kirche.

An der Spitze ihrer Geschichte stehen Zwingli 1484—1531 und Calvin 1519—1564 (Institutio religionis christianae erste Ausgabe 1535, neu redigirt Genf 1559). Des Letztern Einfluss macht Epoche in den Symbolen. 1) Vorher fallen 1531 die confessio tetrapolitana (Kempten, Lindau, Memmingen, Strasburg), 1534 die 1. basileensis = milhusana, 1536 die 2. basileensis = 1. helvetica. 2) Unter Calvinischem Einfluss stehen 1549 Consensus tigurinus über das Abendmahl, 1552 Cons. genevensis über die Prädestination, beide von Calvin selbst verfasst, 1562 der Heidelberger Catechismus, ausgearbeitet von Caspar Olevianus und Zachar. Ursinus, 1564 die helvetica 2. von Bullinger. Weiter 1559 conf. gallicana (1551 anglicana durch Cranmer), 1560 scoticana (durch Cnox), 1557 hungarica (cengerina), 1562 belgica, 1614 marchica, auch der Genfer Catechismus von Calvin 1545. Endlich die formula consensus helvetica, in ihrer Tendenz der lutherischen Concordienformel analog, 1675, verfasst von Turretin, Heidegger und Gernler.

Das treibende Moment in der Entwicklung der Lehre, wie der Symbole, war die Calvinische Prädestina-

tionstheorie, welche aber nach ihrem ganzen strengen Supralapsarismus (wonach die Prädestination auch über den Sündenfall hinausreicht) nicht einmal die Synode in Dortrecht 1618 gegen die Arminianer oder Remonstranten festzustellen wagte. Unter den Dogmatikern sind ausser Calvin mit seinen Institutionen zu nennen Beza 1519—1605, Bullinger, Musculus 1563. Später Keckermann 1571—1609, Polanus, Voëtius 1589—1676. Reformatorische Versuche in der reformirten Dogmatik zeichnen aus den Coccejus, Prof. in Leyden, † 1669, mit seiner Föderaltheologie, wonach er die ganze Entwicklung unter den Gesichtspunkt eines Bundes Gottes mit den Menschen stellte. Und zwar ist dieser 1) vor dem Fall — ein Bund der Werke, 2) nach dem Fall — ein Bund der Gnade in dreifacher Ökonomie: a) vor dem Gesetz, b) unter dem Gesetz, c) unter dem Evangelium. Der Einfluss der Cartesianischen Philosophie macht sich in der reformirten Kirche früher und stärker geltend, als in der lutherischen, zum ersten Mal durch Balth. Bekkers verzauberte Welt.

III. Verhältniss der lutherischen und reformirten Kirche.

In den Dogmen über Prädestination und Abendmahl, welchen sich die Lehre von der Person Christi beigesellt, verschieden, sind sie eins im protestantischen Charakter, in dem, wenngleich in verschiedenem Verhältniss ausgeprägten Halten an dem materialen und formalen Princip des Protestantismus. Das materiale ist die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum, das formale die alleinige Autorität der heiligen Schrift, geltend gemacht 1) gegen den Katholischen Zusatz der Tradition, 2) gegen das innere Licht der Schwärmer, 3) gegen die natürliche Religion der Vernunft. Beide Principien haben ihre Einheit in dem „Heil allein aus Christus“ oder (Dorner) in dem heiligen Geist, der ebenso den Glauben vermittelt, als die aus ihm kommende Schrift zu lebendigem Verständniss bringt, oder (Martensen) in der Vereinigung des Glaubensinhaltes mit der Glaubensinnerlichkeit. Das materiale Princip gibt die Innigkeit, das formale die Einheit des protestantischen Glaubens, das eine

vertritt die subjective, das andere die objective Seite. Aber beide Principien wurden nicht in gleichem Verhältniss ausgebildet. Zuerst trat nach dem Charakter der lutherischen Reformation als Hauptartikel (art. smalc.) die Rechtfertigung allein durch den Glauben hervor, ein Princip, freilich der Schrift entnommen, das Melanchthon in der Apologie als Norm selbst gegenüber der katholischen Tradition geltend macht. In den Streitigkeiten der Zeit erlangte das formale durch den gesteigerten Inspirationsbegriff seine Präponderanz, aber die gegenwärtige Zeit seit Spener ist beschäftigt, dem in der alten Geltung angegriffenen formalen Princip das andere an die Seite oder an die Stelle zu setzen. Das formale Princip tritt zuerst nur gelegenheitlich und implicite auf 1) neben der Vernunft in Luthers bekanntem Ausspruch zu Worms: „es sei denn, dass ich durch klare Zeugnisse der heiligen Schrift oder der Vernunft“ etc.; 2) neben der Tradition in den Beweisführungen der Apologie, die zum Theil exegetisch, zum Theil patristisch sind; 3) im Gegensatz zur Tradition in den Schmalkaldischen Artikeln, aber, und diess macht den Unterschied gegen den principalis articulus von der Rechtfertigung, auch hier nur gelegenheitlich pag. 308 de missa: „ex patrum enim verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei: regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem.“ 4) Ausdrücklich als Norm ausgesprochen wird es erst in der Concordienformel. Hier sagt die epitome: „credimus, confitemur, et docemus, *unicam regulam et normam,* secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta tum veteris, tum novi testamenti“, und §. 7: sola S. scriptura judex, norma et regula accipitur, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an vero falsa sint.“ Hiermit war in der Sache die Schrift als Princip (und zwar cognoscendi) hingestellt, aber die ausdrückliche und namentliche Gegenüberstellung beider Principien ist viel später und findet sich z. B. bei dem letzten Repräsentanten der lutherischen kirchlichen Dogmatik, bei Hollaz, noch nicht, der zwar zwei Principien auf-

stellt, aber das Eine ist noch das principium cognoscendi, und hier wird als absolute primum die revelatio bestimmt und erst als abgeleitetes, secundum, die Schrift. Das Andere ist als principium essendi (oder principium salutis dem principium theologiae entgegengestellt) der dreieinige Gott. In neuerer Zeit ist die Zweiheit der Principien von entgegengesetzter Seite in Anspruch genommen worden 1) von Hagenbach (Studien und Kritiken 1854, 1) der den zweien noch als drittes das sociale Princip des allgemeinen Priesterthums beigesellt wissen möchte, und 2) von Schenkel, welcher vielmehr schon in der Zweiheit nur eine Fiction sieht, da die beiden Principien nur zwei verschiedene Seiten des Einen Princips enthalten: nach seiner Darlegung ist der Protestantismus weder eine blosse Lehrform objectiv christlicher Wahrheit (theolog.), noch eine blosse Glaubensform subjectiv christlicher Gewissenhaftigkeit (anthropolog.), sondern eine Lebensform christlicher Heilsgemeinschaft. Er will die Wiederherstellung der sündigen Menschheit zur sittlich-vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott durch den lebendigen Glauben an Christum Jesum, den Sohn Gottes. Neuestens dagegen hat Rothe [1]) zu zeigen unternommen, dass beide Principien wie geschichtlich so auch innerlich unauflöslich zusammengehören, so dass sie in Wahrheit nur ein einziges sind. Sie lassen sich nach ihm auch füglich in Eine Formel zusammenfassen: „die specifische Eigenthümlichkeit der christlichen Frömmigkeit als evangelisch-kirchliche bestehe darin, dass sie ihren Ursprung und ihre Quelle wesentlich hat aus und in der dem sündigen Menschen allein durch den Glauben an Christum, als den Versühner der Sünde, wie er selbst ihn aus der heiligen Schrift auf authentische Weise persönlich kennen gelernt hat, aus reiner und freier göttlicher Gnade zu Theil werdenden Rechtfertigung vor Gott.“

Obwohl nun beide Kirchen an beiden Principien zugleich festhalten wollten, so haben sie sich doch von Anfang in beide getheilt, und die reformirte Kirche hat sich in ihrer radicalen Consequenz hauptsächlich an das formale angeschlossen. Die lutherische hält sich mehr an die Gnade,

1) Vgl. Rothe, zur Dogmatik. Gotha 1863. S. 23—25.

die reformirte mehr an das Wort Gottes; jene will Glauben, diese Gehorsam. Jene ist mehr zum Dogmatischen geneigt, diese zum Praktischen. Jene geht [Ullmann [1]] von innen heraus, vom rechten Glauben zur kirchlichen Institution, diese von aussen nach innen, von der kirchlichen Institution zum rechten Glauben. Jene betrachtet das Evangelium mehr als Evangelium, diese mehr als Gesetz. Jene will Glaubenserneuerung, diese Lebens- und Sittenreformation. Jene dringt daher auf materiale Einheit des Dogma, auf eine Kirche, diese auf formale Freiheit der individuellen Lebensbewegung, die eben nur durch eine formale Norm gebunden ist. Jene ist conservativ, diese radical. Jene will Nichts gegen die Schrift, diese Alles nur aus der Schrift. Jene ist symbolisirend, diese organisirend. Im materialen Princip ist der Glaube aufgegangen, Endliches und Unendliches ist Eins; dem formalen steht er äusserlich getrennt gegenüber — das Unendliche und Endliche sind getrennt (so die beiden Naturen in Christo), aber dieses durch jenes absolut bestimmt (Prädestination). So ist (Schweizer) in der reformirten Kirche Protestation gegen allen Paganismus und alle Vergötterung der Creatur (wozu auch die Elemente des Abendmahls gehören), in der lutherischen gegen Selbstgerechtigkeit: Dort gilt: weg mit dem Götzendienst! hier: weg mit der Werkheiligkeit! Dort herrscht die gloria Dei, hier die justitia Christi. Nach Baur geht das reformirte System von der objectiven Idee Gottes als des einen Alles auf absolute Weise bestimmenden Princips aus, während das lutherische seine Stellung nimmt nicht in der Idee Gottes, sondern im Bewusstsein des Subjects. Nach Schneckenburger hebt das reformirte System mehr den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, das lutherische die Immanenz des Unendlichen und Endlichen im Subjecte hervor, Schenkel endlich bezeichnet, gewiss nicht mit Unrecht, die Differenz nicht sowohl als eine religiöse, als vielmehr eine wissenschaftliche, nicht als kirchliche, sondern als systematische. Aber die Differenz selbst bezeichnet er ähnlich: Im lutherischen System sei reale Immanenz des göttlichen im menschlichen We-

1) Studien und Kritiken, 1843, 3.

sen, im reformirten determinirende Transscendenz des göttlichen im Verhältnisse zum menschlichen Wesen; dort reale, präsente, hier virtuelle, transscendente Wirkung; dort mystischer Supranaturalismus, hier idealistischer Determinismus; dort der Hang, das Menschliche in Gott mystisch zerfliessen, hier der Hang, das Göttliche vom Menschlichen dualistisch sich sondern zu lassen. Dort Gnaden**einwohnung**, hier Gnaden**einwirkung**!

Bei solcher systematisirenden Entgegensetzung ist aber nicht zu übersehen, dass beide Kirchen selbst in der Prädestinationslehre, die vielfach das — jedoch selbst von der Dordrechter Synode Art. 5. 7 selbst nicht in seiner Schärfe bekannte — Schiboleth der Trennung geworden ist, gemeinsam haben 1) Einen Grund, nicht blos die Schrift, sondern auch die Augustinische Lehre, von der auch Luther in seiner Schrift gegen Erasmus de servo arbitrio 1526 ausgegangen ist [1]), während andererseits Calvin die Augsburger Confession unterschrieben hat; 2) das Ziel: in der Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit beide Factoren zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Wie weit das Ziel in der einen und andern Lehre erreicht ist, diess zu bestimmen, ist Sache der Schule: für die kirchliche Gemeinschaft aber ist die, wenn auch nicht in der Art und den Mitteln ihrer Aufstellung durchaus zu billigende, 1817 herbeigeführte **Union** der Abendmahlsgemeinschaft auf Grund des wesentlichen Consensus von hoher Bedeutung, die auch auf dem Berliner Kirchentage 1853 durch allgemeine Anerkennung der Augustana von 1530 als der „ältesten und einfachsten gemeinsamen Urkunde öffentlich anerkannter evangelischer Lehre in Deutschland" ihren Ausdruck gefunden hat, während für eine wirkliche **Evangelische Allianz** aller protestantischen Denominationen die Zeit noch nicht gekommen und die „wahre Katholicität" noch immer Ideal zu sein scheint.

1) Vgl. **meine** Abhandlung über die Prädestination etc. Stud. und Krit. 1847, 1, S. 110 f. J. **Köstlin**, Luthers Theologie II, 316 ff. **Derselbe**, Art. Luther in Herzogs Encyklopädie VIII, 614. **Dieckhoff**, Luthers Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt, deutsche Zeitschrift 1852. N. 17 ff.

2. Katholische Kirche.

I. Römische Kirche.

Symbole: Die Beschlüsse des Concils von Trient[1] 1545—63, das in seinen Sitzungen die doppelte Aufgabe der Reformation der Kirche und der Feststellung des Lehrbegriffs neben einander zu lösen suchte. Das Letzte geschieht positiv in den decreta und negativ in den canones. Unter Paul III. fallen die acht ersten Sitzungen 13. Dec. 1545 — 11. März 1547 (3. de symbolo, 4. de canonicis scripturis, 5. de peccato orig., 6. de justificatione, 7. de sacramentis). Sodann folgen Sitzung 9 und 10 in Bologna, ohne etwas Weiteres als die Beschlüsse der Prorogation der Sessionen zu bringen. In Trient werden hierauf die Sacramente wieder aufgenommen in den Sitzungen 11—14 vom 1. Mai 1551 — 28. April 1552 unter Julius III., denen sich unter Pius IV. die Sitzungen 17—25 (letztere mit den Beschlüssen über Fegfeuer und Heiligenverehrung) vom 18. Januar 1562 — 4. Dec. 1563 anschliessen. Symbolische Geltung hat weiter der Catechismus romanus, im Auftrage des Concils (sess. 25) von Mitgliedern des Predigerordens (Leonhard Martinus, Ägidius Fuscararius und Franz Foretius) unter der Hauptredaction des Carlo Borromeo abgefasst und auf besondern Befehl Pius V. mit den Typen des Manutius in Rom gedruckt, in vier Abtheilungen zerfallend: 1) das apostolische Symbol, 2) Sacramente, 3) Dekalog, 4) Gebet des Herrn.

Natürlich konnte in der katholischen Kirche, da in Trient der Lehrbegriff auf ewige Zeiten festgesetzt und gegen die Ketzereien sicher gestellt war, von einer Entwicklung des Dogma länger nicht mehr die Rede sein, wie sie denn die ganze geschichtliche Entwicklung bis auf das neueste Dogma vom 8. December 1854 (unbefleckte Empfängniss der Maria) nur unter den Gesichtspunkt der „additio“ zur regula fidei zu stellen weiss. Daher genügt es, folgende Schriftsteller zu nennen: Desiderius Erasmus von Rotterdam 1486—1536. Die Jesuiten: Canisius, 1511—97, Verfasser eines weit

1) Vgl. den Artikel Trienter Concil von H. Schmidt in Herzogs Encyklopädie XVI, 369 ff.

verbreiteten Catechismus, und Robert Bellarmin, Vorkämpfer der Kirche in seinen disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, 1581. Als Historiker Petavius, 1583—1652. Bossuet, 1627—1704, den Katholicismus idealisirend. In freierer Richtung Richard Simon vom Oratorium in Paris, Begründer der biblischen Kritik, 1638—1712, Natalis Alexander. Jansenisten: Nicole und Arnaud von Portroyal. Mystiker: Carlo Borromeo, Franz von Sales, Angelus Silesius, 1624—70. Molinos mit seinem Quietismus — Fenelon, 1651—1715.

II. Griechische Kirche.

Seit der Trennung von der lateinischen Kirche ist die griechische im Ganzen aller dogmatischen Entwicklung fremd geblieben, wenn sich gleich im vorigen Zeitraum in ihr bemerklich machten Euthymius Zigabinus, † 1118, Nikolaus von Methone, Nicetas Choniates, † 1206. Auch der Versuch einer Union mit der lateinischen Kirche durch Eugen IV. auf der Synode in Florenz 1439 und der Fall Constantinopels 1453 sind in dieser Hinsicht ohne alle Folgen geblieben, gleichwie die Anregung durch die Reformation. Denn umsonst übersandte Melanchthon 1559 an Josaphat II. eine Übersetzung der Augsburgischen Confession, und die Unterhandlungen der Tübinger Theologen, Jakob Andreä und Crusius an der Spitze, mit Jeremias II. [1]) wurden ohne Erfolg wieder abgebrochen. Cyrillus Lukaris aber büsste seine Hinneigung zum Calvinismus mit dem Tode, 1638. Doch konnte sich die griechische Kirche dem Einfluss der Zeit nicht ganz entziehen. Im Zeitalter der Symbole fasste 1642 auch Petrus Mogilas ein Symbol ab: es ist die 1672 von einer Synode in Jerusalem bestätigte ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥωσσῶν πίστεως.

3. Secten.

Im Zusammenhang mit der reformirten Kirche stehen die Quäker (Zitterer) mit ihrem lumen internum. Ihr Glaubensbekenntniss ist der Catechismus von Robert Barclay. Zu ihnen

1) Vgl. Twesten in deutscher Zeitschrift für christliches Leben und christliche Wissenschaft. 1850. Nr. 39.

gehört Fox, 1624—1718. W. Penn, 1681, in Pennsilvanien. — Wiedertäufer: früher Storch, Münzer, Bockhold, Knipperdolling, schwärmerisch. Ihre ordentliche Gestaltung gewannen sie durch Menno Simonis. Glaubensbekenntniss von 1580. — Arminianer: fünf Artikel der Remonstranten 1610, Confession von Episcopius 1622. Unter ihnen sind Hugo Grotius, 1583—1645 und Limborch, 1633—72, jener als Exeget und Apologet, dieser als Dogmatiker zu nennen. In der Dogmatik haben sie nicht viel eigenthümlichen Gehalt, ausser dass sie sich im Trinitätsdogma nach dem Buchstaben der Schrift für Präexistenz Christi, aber zugleich für Subordination erklären; abgesehen von dem Prädestinationsdogma, schliessen sie sich einerseits an das Dogma der Kirche an, um andererseits in Indifferentismus auf das Praktische den Nachdruck zu legen.

Die Socinianer [1]) gehören zu den Unitariern (Hezer, Denk, Campanus, Joris, Servet). Stifter der Secte sind Lälius Socinus, 1525—62 und sein Neffe Faustus, 1539—1604. Symbol ist der Rakauer Catechismus von Moscorovius 1609. Unter den Dogmatikern sind zu nennen: Jonas Schlichting, Joh. und Samuel Crell, Andreas Wissowatius. Die Secte war zuerst in Polen, dann in Siebenbürgen, endlich mit den Arminianern vereinigt in Holland. — Der Charakter des Systems ist ein praktischer Rationalismus. Vorangestellt wird als das Ziel der Religion das ewige Leben. Dazu ist nöthig die Erkenntniss Gottes, d. h. nicht seines Wesens, sondern nur seines Willens, daher eine Offenbarung nothwendig ist. Hauptpunkte des Glaubens sind Schöpfung, Vorsehung, Vergeltung. In der Christologie verwerfen sie die Präexistenz, wogegen sie die übernatürliche Erzeugung und einen spätern Aufenthalt Christi im Himmel vor dem Antritt seines Lehramtes annehmen. Christus ist nicht von Natur Gott, sondern erst durch Übertragung, in welcher Beziehung die Auferstehung und das Sitzen zur Rechten Gottes Epoche machen. Er hat so nur honoris causa den Namen Gott und darf wohl angerufen (F. Socin),

1) Vgl. Fock, Socinianismus. 1847. Herzog in seiner Realencykl., Artikel Socin, Faustus und die Socinianer. XIV, 490—526.

nicht aber (Franz Davidis) angebetet werden. Im Werk Christi fällt das hohepriesterliche Amt ganz weg. An seine Stelle tritt 1) auf Erden das prophetische. Christus ist Stifter eines neuen Bundes, namentlich durch Verheissungen des ewigen Lebens; 2) im Himmel das königliche Amt, wonach die Erlösungsthätigkeit Christi hauptsächlich darin besteht, denen, die ihm gehorchen und vertrauen, die verheissenen Güter selbst zu ertheilen, Sündenvergebung und Seligkeit. Der heilige Geist ist Person nur durch Metonymie, und die Lehre von der Trinität wird verworfen als ohne praktisches Interesse, undenkbar und in sich selbst widersprechend, endlich in der Schrift nicht begründet, in welcher Beziehung eine gewaltsame Exegese zu Hilfe kam. Gegen die Versöhnung spricht: 1) Christus konnte nach der passiven Seite seines Gehorsams keine Stellvertretung leisten, da die Strafe der Sünde der ewige Tod ist, den Christus nicht starb und den Keiner für einen Andern sterben kann; 2) nach der activen Seite war Christus selbst dem Gesetz Gehorsam schuldig. Der rechtfertigende Glaube ist nicht der Glaube im engeren Sinn, sondern es ist der praktische Religionsglaube überhaupt, das Vertrauen auf die göttliche Verheissung in Verbindung mit dem Gehorsam gegen die göttlichen Gebote. Die Sacramente sind, wenn anders das Neue Testament sich vom Alten eben durch den Mangel äusserer Gebräuche unterscheiden soll, rein menschliche Handlungen, in welchen nichts gegeben wird, signa professionis. Die Taufe ist nicht von Christus verordnet, sondern von den Aposteln eingeführt als ein für ungebildete Völker passender symbolischer Gebrauch. Im Abendmahl ist Zweck nur die commemoratio Christi oder die celebratio cum gratiarum actione.

B. Zweite Periode.

Vom Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Zeit [1]).

Was diese Periode vor allen andern auszeichnet, ist, dass die Philosophie, nicht wie in der Scholastik von der Theologie gefangen, nicht wie im Reformationszeitalter in der Ferne nebenhergehend, jetzt in ein ausdrückliches Verhältniss zur Theologie getreten ist, dass sich das freie Denken jetzt mit dem Christenthum zu schaffen macht, in welcher Beziehung sein allgemeiner Charakter als Religion und Offenbarung mit ihren Beweismitteln, Wunder und Weissagung, zur Sprache kommt, das Verhältniss von Glauben und Wissen bis in seine tiefste Scheidung verfolgt und insbesondere die Urkunden des Christenthums und seine Urgeschichte zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, auch im Kreise der Dogmen hauptsächlich die Principienfragen über Gott und den Gottmenschen erörtert werden. Zunächst aber zerfällt nach dem Einfluss der Philosophie unsere Periode in zwei Abschnitte. 1) Die Philosophie, mehr und mehr zum Extrem der Subjectivität gelangt, sucht sich von allem Objectiven des Christenthums zu emancipiren, während die Theologie noch im alten Formelwesen befangen bleibt. 2) Während die Theologie in sich den Rationalismus zu verdauen und zu verwinden hat, strebt seit Kant die Philosophie nach einer Vermittlung von Subjectivem und Objectivem, Wissen und Glauben, — ein Streben, das zwar gerade im gegenwärtigen Zeitpunkt von seinem Ziel am fernsten zu sein scheint, aber in der Thatsache, dass die wissenschaftliche Forschung immer wieder an den Felsen des historischen Christenthums sich zurückgetrieben sieht, die Bürgschaft seiner Entwicklung und Vollendung hat.

1) Vgl. Hagenbach, Kirchengeschichte des 18ten und 19ten Jahrhunderts. 2 Bände. 3. Auflage. 1856. F. C. Baur, Geschichte der christlichen Kirche. IV. 1863. S. 476 ff., besonders 572—610. 621 ff.

1. Von 1700 bis Kant.

I. Philosophie und Aufklärung.

Anfänglich schien Alles einträchtig und beigelegt durch Leibnizens Bemühungen um den Frieden zwischen Vernunft und Offenbarung. Spinoza's (1632—77) Philosophie und seine Angriffe auf die Offenbarung im tractatus theologico-politicus blieben zur Zeit noch nicht beachtet, aber im Gefolge des Leibniz'schen Systems brachte der Wolfianismus die Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Religion, von welcher sich, auf Kosten der zweiten, die erste mit Hilfe der demonstrativen Methode immmer breiter zu machen wusste. Die Methode fand mehr und mehr in der Dogmatik Eingang; vorbereitet durch Buddeus in Jena, 1667—1729, Pfaff, Weissmann, Lorenz von Mosheim, 1694—1755, ist sie entschieden Wolfianisch bei Jakob Carpzov in Weimar, 1699—1768, und in der reformirten Kirche bei Wyttenbach in Marburg, 1706—79. Während so die natürliche Religion als Bollwerk der geoffenbarten in demonstrativem Gebäude aufgeführt werden sollte, kam in einem andern Sinne der Naturalismus, der die ganze Religion zu Boden zu stürzen drohte: Deismus [1]) und Aufklärung. Ausgehend von dem Empirismus Baco's († 1626) und Sensualismus Locke's (1632—1704), hatte die Philosophie einerseits im Skepticismus Hume's († 1776), andererseits im Materialismus mit Condillac († 1780), Helvetius († 1771), Voltaire († 1778), den Encyklopädisten [2]) und im sentimentalen Naturalismus Rousseau's geendigt, die in Frankreich zur Verwerfung aller Religion und zum Atheismus, in England zu den Angriffen auf die Offenbarung und zum Deismus führten. Angreifer, wie Herbert † 1648, Hobbes (Leviathan) † 1679, Shaftesbury † 1713, Toland (Christenthum ohne Geheimnisse, Nazarenus) † 1722, Collins (gegen die Weissagungen) † 1729, Woolston (Wunder als Allegorien) † 1733, Tindal (Christenthum so alt als die Schöpfung) † 1733

1) Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus 1841 und Art. Deismus in Herzogs Encyklopädie III, 313—19.

2) Vgl. Ulrici, französische Encyklopädie. Herzog IV, 1—9.

— und Vertheidiger waren im Ganzen auf demselben Boden der Subjectivität. Auch in Deutschland fand diese Denkweise als Aufklärung mehr und mehr Eingang: Reimarus, Verfasser der Fragmente eines Ungenannten, Nikolai, Herausgeber der allgemeinen deutschen Bibliothek. Bahrdt, 1741—92, Eberhard in Halle, † 1809, Steinbart in Frankfurt a. O., † 1809, Teller, Probst in Berlin, † 1804.

II. Positivere Richtung.

Dass aber mit der Aufklärung nicht Alles ausgeleert und abgemacht sei, zeigten in Deutschland Männer, welche die neu gewonnene Freiheit zu tieferer Erforschung des religiösen Glaubensinhalts und zu tieferem und richtigerem Verständniss der Schrift hinleiteten — und zwar in doppelter Richtung, auf dem Wege des wissenschaftlichen Studiums und auf dem des beschaulichen Lebens. In der ersten Beziehung sind zu nennen: Ernesti, 1707—81, Gründer der historisch-grammatischen Interpretation und Stifter der in dieser Beziehung ihm nacheifernden Leipziger Schule, sodann Semler in Halle, 1725—91, Begründer der höheren Neutestamentlichen Kritik. Wenn er auch seiner Zeit den Tribut zollen musste, so hat er — und mit ihm Lessing 1729—1781 — doch mit seiner Unterscheidung von Wort Gottes und Schrift, von Religion und Theologie, von Privat- und öffentlicher Religion und mit seiner Forderung der Ausscheidung des Localen und Temporären („alles Judenzenden“) weit über seine Zeit hinaus gewirkt bis in unsere Tage herein und die Losung zu einer Krisis gegeben, deren endlicher Erfolg für die Wahrheit nur segensreich sein kann. — Wie er Freiheit in die Wissenschaft, so wollten Leben in die Religion einführen: Bengel, 1687—1752, Ötinger, 1702—1782 (theologia ex idea vitae deducta); sodann Zinzendorf, 1700—1760, Gründer der Herrnhuter, und ihm gegenüber Wesley, 1703—1791, Stifter der Methodisten, diese auf Busskampf dringend, jene auf die in Christo geschehene Erlösung (Wundentheologie) vor Allem hinweisend. Endlich Swedenborg, 1688—1777. — So waren von allen Seiten Risse in die Orthodoxie gemacht. Nur Michaëlis, Seiler, Döderlein, Morus, von den Reformirten

Stosch, suchten ihr noch zu folgen, während ihnen auch auf dem Gebiet der Dogmatik Henke, Eckermann, unter den Reformirten Mursinna entgegentraten. So wenig früher Wolfs Austreibung aus Halle bei Strafe des Galgens, so wenig vermochte jetzt Wöllners Religionsedict in Preussen 1788 den Schaden gut zu machen.

2. Kant bis auf unsere Zeit [1].

Es galt eine innere Umwandlung der Zeit, die Erfahrung einer objectiven Macht, wie sie bald der Ernst der Zeiten nahe legen sollte, die Durchdringung mit einer substanziellen Idee, wie sie die tiefere Forschung der Philosophie zu bieten suchte. Jetzt gestaltete sich der Naturalismus hauptsächlich durch Kants Einfluss auf Belebung der sittlichen Idee zum Rationalismus, der sich zwar freilich von seiner moralischen Interpretation aus kritisch gegen das Dogma und die Geschichte der Offenbarung zeigte (Tieftrunk, Censur des protestantischen Lehrbegriffs, Wegscheider, Paulus), aber so ziemlich auf demselben Boden seinen „wissenschaftlichen Halbbruder", den Supranaturalismus, mit dem formellen Offenbarungsglauben eines Storr, Reinhard sich gegenüber und die Vermittelnden Schott, Bretschneider, Tzschirner sich zur Seite hatte. Feinden wie Freunden war die Offenbarung des Christenthums nur etwas Objectives, Mittheilung von Lehre und Erkenntniss. Epochemachend und versöhnend musste daher zwischen beide Seiten hereintreten Schleiermacher [2]), mit dem Gedanken, dass die Religion wesentlich im Gefühl ihren Sitz, und die Offenbarung, in ihrem Eintritt ebenso übernatürlich, wie in ihrem Fortschritt natürlich, den Zweck habe, ein Gemeinleben zu stiften. In Schleiermacher sind so beide Richtungen der Zeit repräsentirt und zusammengebunden, die subjective und die objective. Einerseits führt er die ganze Glaubenslehre auf Zustände des frommen Selbst-

1) Vgl. F. C. Baur, Geschichte der christlichen Kirche V, auch unter dem Titel: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, herausgegeben von Zeller. 1862.

2) Vgl. den Art. Schleiermacher von Gass in Herzogs Encyklopädie XIII, 741 ff.

bewusstseins zurück, dessen Aussagen auch das Welt- und Gottesbewusstsein untergeordnet wird, und hiernach gestaltet sich die Glaubenslehre in je drei Unterabtheilungen mit den zwei Haupttheilen, dem frommen Selbstbewusstsein ohne —, und demselben mit Rücksicht auf den Gegensatz von Sünde und Gnade. Andererseits hat er mit der Idee des Gemeinlebens absichtlich und mit dem Pantheismus der schlechthinigen Abhängigkeit unfreiwillig sich der Macht der Objectivität zugewandt.

Dieselbe Sehnsucht nach Objectivität, nach Vermittlung und Vereinigung des Subjects und des Objects war auch das Triebrad für die Entwicklung der Philosophie gewesen. Aber, wie in Schleiermacher beide Seiten nur äusserlich mit einander verbunden, nicht innerlich vereinigt sind, so auch hier: wir sind noch erst im Suchen. Zwar hatte Kants praktisches Postulat vom Dasein Gottes durch Fichte's moralische Weltordnung und Schellings indifferente Substanz hindurch bei Hegel zum absoluten Subject geführt, aber der Triumph der Christianisirung der Vernunft und der Rationalisirung der Dogmen war nur erst in der Idee zu feiern. Principien traten jetzt erst Principien entgegen: Theologie oder Anthropologie, Theismus oder Pantheismus, persönlicher oder unpersönlicher Gott, persönlicher oder genereller Christus, Schrift oder Geist, Spiritualismus oder Realismus, Amtsbegriff oder Gemeindeprincip, das sind die Fragen der Zeit, welche die ganze bisherige Entwicklung des Christenthums in Frage stellen und denen die sondirende Kritik des Urchristenthums zur Seite geht. Mit den Symbolen sind viele Geister zerfallen, auch in der alten Kirche der Einheit hat sich die Uneinigkeit an das helle Tageslicht herausgearbeitet. Die Zeichen der Zeit haben sich seit dem „tollen Jahr“ unerwartet zugespitzt. Aber noch immer ist kein Grund, abzulassen von der vor fast zwei Jahrzehnten ausgedrückten Hoffnung: „die Wissenschaft ist gründlicher Forschung entgegengeführt, der Sinn für allgemeine Fragen gebildet, der religiöse Geist, unlängst in den tiefsten, selbst confessionellen Indifferentismus begraben, ist mit neuer Sehnsucht erwacht — Alles Zeichen einer Zeit, die, wenn auch unter schweren Wehen, wenn auch langsam, doch sicher einer belebenden Neugeburt ent-

gegenreift." Schwere Wehen haben wir allerdings indessen erlebt; der Kampf der Geister ist von der gemüthlichen Stille der Studirstuben und aus dem Geplänkel der „Schriftthümer" auf den Markt des Lebens herausgetreten. Was die Meister und Meisterer der Wissenschaft sich in's Ohr gesagt, das wird jetzt von den Dächern gepredigt. Der Dualismus unserer ganzen Bildungsstufe, zwischen Humanität [1] und Christlichkeit, Idealismus und Realismus hat sich bis zur klaffenden Kluft gesteigert, da der Humanität die Bestialität, dem Pantheismus der Atheismus, dem Realismus der Materialismus den Rang abzulaufen in weiten Kreisen nicht ohne Glück versucht. Die Wissenschaft des Geistes ist nach der gegenwärtigen Signatur der Zeit qualitativ und quantitativ von der Wissenschaft der Natur überflügelt, die Theologie von der Geologie bedroht, das Theocentrische vom Anthropocentrischen verschlungen. Die Gährung der Geister auch über das „Volk der Denker" hinaus (Colenso, Renan), in allen Lebensgebieten thut kund, dass wir auf der Schwelle einer neuen Zeit stehen [2]. Wir scheinen so dem Ziele wie-

1) Vgl. Hundeshagen, die Natur und Entwicklung der Humanitätsidee. Heidelberger akadem. Festrede. 1853.

2) In dieser Beziehung ist es interessant, wie in den letzten Jahrzehnten neben der biblischen Kritik die Dogmatik ganz besonders reichlich ihre Blüthen getrieben hat. Seit Rothe's Ethik 1845—48, die eine Dogmatik im grossen Style in sich schliesst, erschienen, zum Theil in neuen Auflagen:

1. Vom biblischen Standpunkte: J. T. Beck, Leitfaden der christlichen Glaubenslehre. 1862. (Einschlägig weiter Schmid, biblische Theologie des neuen Testaments, in Einem Bande. 3. Aufl. 1864. J. Chr. K. v. Hofmann, Schriftbeweis. 2. Aufl. I. 1857. II. 1. 1859. II. 2. 1860.) Hermann Plitt, evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung. I. Gotha, Perthes, 1863 (aus der Brüdergemeinde, mit der Tendenz, den „ächt evangelischen Ethicismus des Johannes" mit der bisherigen lutherischen Entwicklung zu verbinden).
2. Vom specifisch kirchlichen Standpunkte: Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. 1843. Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, aus den Quellen dargestellt. 5. Aufl. 1863. Thomasius, Christi Person und Werk oder evangelisch-lutherische Dogmatik. I—IV. 2. Aufl. 1857. Kahnis, lutherische Dogmatik. I. 1861. Philippi, kirchl. Glaubenslehre. Bis jetzt I—V. (I. Prolegomena. II. Die

der viel ferner gerückt und es mag uns gemahnen, wie in der Alpenwelt, wo vor dem ermüdeten Wanderer, der das Tagesziel ganz sicher vor Augen hat und beinahe fest in der Hand zu haben glaubt, unvermuthet Abgründe sich aufthun, lange Umwege sich aufdrängen und die lichten Höhen ihr Haupt in Nebel hüllen. Die Höhen bleiben doch fest gegründet stehen und zeigen die Häupter, gerade vor oder nach dem Unwetter, in weiterer Fernsicht und hellerem Glanze. Mag es sein, dass „irrt der Mensch, so lang er strebt"; das Streben ist ihm einmal in's Herz gelegt und es kann nicht zur Ruhe kommen, bis auf der Höhe der Verklärung der Menschengeist, losgelöst von allen zeitlichen Hüllen, suchet und siehet „Jesum allein", in ihm sein eigenes Wesen findet und den Gott, der „nicht ferne ist von einem Jeglichen unter uns." Es muss, nicht uns Eintagsmenschen zum Ruhm, aber zu Lobe und nach dem Rath des Vaters der Geister zur vollen Wahrheit werden das kühne Dichterwort des classischen Volks der Humanität: „Wir sind göttlichen Geschlechts!" Apg. 17, 28. Als eigenthümlicher Zug geht durch unsere Zeit, dass sie Alles in den Schmelztigel ihrer Kritik wirft und Allem den Stempel der Anerkennung versagt, was nicht aus dem Spiegel des glühenden Flusses ihr eigen Geistesbildniss widerstrahlt. Möglich, ja wahrscheinlich, dass Manches vorzeitig und voreilig als unlösbar aus dem Flusse entfernt wird, was wesentlich für den Guss aus dem Ganzen wäre, möglich, dass das Antlitz der Zeit bald verzerrt, bald verschleiert aus

ursprüngliche Gottesgemeinschaft. III. Die Störung der Gottesgemeinschaft: Sünde, Satan, Tod. IV. Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft. 1. Von der Erwählung und von Christi Person. 2. Von Christi Werk.) 1854—63.

3. Vom christlich-kirchlichen Standpunkte: Ebrard, christliche Dogmatik. 2. Aufl. 1862/63. Martensen, christliche Dogmatik. 1856. Lange, Dogmatik. 3 Bände. Liebner, christliche Dogmatik, aus dem christologischen Princip dargestellt. I. Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems. 1849.

4. Vom kritischen Standpunkte: Schenkel, christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens. 2 Bände. 1858. Schweizer, christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen. I. Allgemeiner Theil. 1863.

dem Spiegel heraus- oder vielmehr in denselben hineinschaut: es gehört doch zum Wesen des Geistes, dass 2 Cor. 3, 18 Alle mit aufgedecktem Angesichte des Herrn Klarheit abspiegeln. Möglich, dass die Selbstherrlichkeit der Vernunft ungehörige Grenzstreitigkeiten herbeiführt: die Legitimität steht doch bei dem Geiste, der „nicht der Herren eigener Geist", sondern „der Herr" selbst, 2 Cor. 3, 17, Geistliches geistlich zu richten weiss, 1 Cor. 2, 13. Der Geist ist für die Wahrheit, wie die Wahrheit für den Geist und aus dem Geiste. 'Ορθὸν ἀλήθει' ἀεί, sagt schon der griechische Dichter (Soph. Antig. 1195), aber diese ewig Eine Wahrheit muss eingehen in die Manchfaltigkeit der Geister, sie muss erlebt werden, sie muss sich bezeugen, indem sie Leben zeugt. Wer also aus der Wahrheit ist, der hört die Stimme dessen, der den ewigen Bund zwischen Wahrheit und Freiheit mit seinem Worte: καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς, Joh. 8, 32, bezeichnet und seinem Apostel die Losung in's Herz gegeben hat: οὗ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία, 2 Cor. 3, 17 [1]).

1) Vgl. J. T. Beck, das Verhältniss des Christenthums zum Zeitleben. Akadem. Antrittsrede 11. Mai 1843. Stuttgart, Belser. 1843. Hundeshagen, der deutsche Protestantismus. 1847. Jahrbücher für die deutsche Theologie. Vorwort I, 1. Karl Schwarz, zur Geschichte der neuesten Theologie. 2. Aufl. 1856. Liebner, christliche Dogmatik, vom christologischen Princip dargestellt. 1849. Vorrede.

Geschichte der Apologetik.

Die Apologetik, als Vertheidigung des Christenthums, zerfällt mit ihrer Geschichte in zwei, auch der Zeit nach so ziemlich geschiedene Abtheilungen: 1) Die Polemische Apologetik, im Charakter der Apologie, gegenüber den andern Religionen. 2) Dogmatische Apologetik — systematische Versuche, das Christenthum sich selbst zum Bewusstsein zu bringen und mit der Vernunft auseinanderzusetzen. Als solche hat sie wohl ihre stamina in den früheren Perioden, gehört aber eigentlich erst der neuern Zeit an [1]).

A. Polemische Apologetik.

Dieselbe ist eigenthümlich nur der ersten und im Kampf gegen Julian der zweiten Periode. In den folgenden Perioden ist gegen das Judenthum nichts Neues, gegen den Muhammedanismus nichts Erhebliches gesagt worden (vergl. übrigens Joh. von Damask διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ und Raimund Martini pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, † 1286). In der Kirche des Mittelalters aber hat das Christenthum seine Vertheidigung der Gewalt, nicht der Rede verdankt.

Die Apologie nun ist

I. Defensive und zwar

1) Vgl. Stirm, Apologie des Christenthums. 2. Auflage. 1856. Ehrenfeuchter, über den höchsten Gegensatz in der Apologie des Christenthums. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857. III. S. 416 ff. Zur Verantwortung des christlichen Glaubens, zehn Vorträge vor Männern aus allen Ständen in Basel durch Auberlen, Gess, Preiswerk, Riggenbach, Stähelin, Stockmayer gehalten im Winter 1860/61. Zweite Auflage. Basel, Detloff. 1862.

1) Gegen das Judenthum. Dass Jesus der Messias nicht sei, wollten die Juden zeigen a) an der Person Jesu. Hier kam zur Sprache α) ihr Gegensatz gegen den jüdischen Messiasbegriff, die Niedrigkeit und Unansehnlichkeit ihrer ganzen Erscheinung. Dagegen unterscheidet Justin eine doppelte Zukunft, eine unscheinbare und eine glänzende. Für den Kreuzestod wird die eherne Schlange als Typus aufgeführt. β) Der Gegensatz gegen den alttestamentlichen Gottesbegriff: die Prädikate der Gottheit und Hohheit passen nicht auf Christus. Der Messias sei nur mit dem h. Geist gesalbt. Die Menschwerdung Gottes sei nur eine Fabel. Dagegen wurde bemerkt, sowohl: schon vor der Menschwerdung war Christus Gott, als auch: Gott ist vorher schon dem Abraham u. a. erschienen. — b) Die Aufhebung des Gesetzes sei ein Widerspruch in der göttlichen Heilsanstalt. Dagegen machten die Apologeten geltend: 1) absolut verbindlich könne das Gesetz nicht sein, da auch vor Mose Einige selig wurden; 2) auf das Neue Testament weise das Alte, von dem viele Stellen nur auf Christum zu deuten seien; 3) besonders seit der Zerstörung Jerusalems müssen auf die alten Gesetze neue folgen.

2) Gegen das Heidenthum. Wichtige Gegner waren auf dieser Seite: Celsus, ein epikureisirender Platoniker, ἀληθὴς λόγος. Neuplatoniker: Porphyr † 304, κατὰ χριστιανῶν λόγοι. Hierokles, der in seinem φιλαλήθης λόγος das Bild des Apollonius von Tyana aufstellte. Hauptangriffspunkte waren:

a) der Ursprung des Christenthums; 1) überhaupt, das Christenthum sei etwas Neues. Dagegen wird erwiedert a) von Arnobius und Clemens: der Begriff von neu sei immer relativ, man müsse nicht auf das sehen, was man verlasse, sondern auf das, was man erhalte; b) das Christenthum sei nicht durchaus neu; — 2) als Offenbarung zu bestimmter, späterer Zeit: warum denn der gute Gott erst so spät für die Menschen gesorgt habe? Orig. erwiderte, zur Tugend gehöre Freiwilligkeit, somit Erziehung des Menschengeschlechts. „Steige Gott zu den Menschen herab, so müsse er sich verändern.“ Diess, antwortete man, betreffe nicht sein Wesen, sondern das Äussere seiner

Erscheinung. „Für den Menschen sei das All so wenig geschaffen, als für Ameisen und Löwen.“ Aber Gott sorgt nicht blos für das Ganze, sondern neben dem Ganzen auch für alles Vernünftige. „Das Christenthum verlange eine πίστις ἄλογος.“ Orig.: wenn Alle philosophiren könnten, so wäre das freilich besser, aber so ist es besser, dass der Glaube mehr wirkt als die philosophischen Untersuchungen. „Die Aufhebung der mosaischen Religion setze einen Widerspruch in Gott selbst“, Porphyr. dagegen: die Veränderung habe ihren Grund nicht in der göttlichen Wirksamkeit, sondern in den Bedürfnissen der Menschen.

b) Geist und Inhalt des Christenthums. Vorwürfe waren hier Atheismus in Beziehung auf den nicht in die Augen fallenden Cult, Unsittlichkeit, epulae thyesteae und concubitus Oedipodei, unsittliche Mythen im Alten Testament, deren allegorische Auslegung Celsus nicht zugeben wollte. Dagegen sagte man: es sei Accommodation, oder die Pseudoclem.: es seien erst spätere Zusätze.

c) Person Jesu in ihrer Niedrigkeit. Diess beseitigte Origenes damit, das Göttliche seiner Person sei nicht in dem in die Augen Fallenden, Sichtbaren zu suchen. Die äussere Niedrigkeit bestärke nur die Ansicht, dass Jesus der Messias sei, der durch alle äusseren Schwierigkeiten hindurchdringe. Dass Jesus sollte ausserehelich von Pantheras und einer Taglöhnerin erzeugt sein, beweise nur die Wahrheit davon, dass er eben nicht in einer gewöhnlichen Ehe erzeugt sei. Julian: „Jesus habe eigentlich nichts Grosses gethan.“ Dagegen Cyrill, Eusebius: Schon der Plan eines Gottesreichs sei ein grosser Gedanke. Auferstehung. Celsus: „Jesus hätte sich seinen Feinden und Richtern zeigen können.“ Orig.: Die Gestalt Christi schoss solche Strahlen von sich, dass sie nur Gläubige erkennen konnten, Ungläubige aber erblindet sein würden. Das Leben Jesu sei von seinen Schülern verfälscht — war ein Vorwurf Julians: „die Christen seien immer weiter gegangen. Mit der Verehrung eines längst Verstorbenen habe man auch die Verehrung der kürzlich Gestorbenen eingeführt, so haben die Christen Alles mit Gräbern angefüllt.“ Hiegegen wurde geltend gemacht die Standhaftigkeit, Ehrlichkeit und Offenheit der Jünger: auch die

acta Pilati. Gegen die Parallele mit Apollonius von Tyana erinnert Origenes an den Zweck bei Jesu Wundern und die sittlich religiöse Wirksamkeit Jesu.

d) Wirkungen des Christenthums. In dieser Beziehung wurde vorgeworfen, die Christen seien eine natio lucifugax, in publico muta, in angulis aperta, sodann ihre Getheiltheit in Secten, odium humani generis. Gar häufig aber war der Vorwurf, das Christenthum sei Ursache des öffentlichen Unglücks, welchen Tertullian damit abwies, vorher habe es noch viel mehr Unglück gegeben, Cyprian mit der Bemerkung, die Erde altere, Augustin in einer eigenen Schrift, De civitate Dei, mit dem Gedanken, das äussere Wohlergehen sei nicht gerade Beweis des göttlichen Wohlgefallens.

II. Die Offensive gegen das Judenthum gab das Alte Testament mit seinen Weissagungen an die Hand. Gegen das Heidenthum wurde in Anspruch genommen 1) die Volksreligion: die griechischen Götter seien nur personificirte Naturkräfte, vergänglich, Leidenschaften unterworfen, in der Vielgötterei liege Reiz zu Streit und Krieg. Atheismus, Fatalismus oder Physik liege der Mythologie zu Grund. 2) Die Philosophie sei unzulänglich zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse. Die Philosophen seien Ärzte, die nur Reiche behandeln. Christus aber habe Gelehrte und Ungelehrte zu gewinnen gesucht.

B. Dogmatische Apologetik.

Dieselbe hat es mit den allgemeinen Vorbegriffen der Dogmatik zu thun, mit den Begriffen der Religion, ihres Correlats, der Offenbarung, und der Beurkundung und Fortpflanzung derselben in der heiligen Schrift.

I. Religion [1]).

In der alten Zeit kam dieser Begriff zu keiner weitern Entwicklung, aus dem einfachen Grunde, weil die Religion

1) Vgl. Köstlin, Artikel Religion in Herzogs Encyklopädie XII, 641 ff. Zeller, Wesen der Religion. Jahrbücher 1845, 1. 3.

an sich mit dem Christenthum identificirt wurde. Doch finden wir eine Nominaldefinition bei Lactanz: hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo, — eine Ableitung freilich, gegen welche sich Nitzsch aus sprachlichen Gründen für Cicero erklärt (religere = Andacht), wogegen er in Analogie mit σέβεσθαι, θεὸν φοβεῖσθαι, δεισιδαιμονία, was von den Alten zur Religion gerechnet wurde, materiell dem Lactanz Recht gibt.

Erst seit dem Zeitalter der Reformation wurde der Begriff als solcher Gegenstand der Betrachtung. Wir sehen hiebei ab von den durch den Naturalismus versuchten Ableitungen der Religion aus der Natur mit ihren Erscheinungen, aus Priesterbetrug, Gesetzgebung und Vertrag, und wenden uns zur Auffassung der Religion als einer wesentlichen Bestimmtheit des geistigen Lebens.

1. Religion als Thun.

In der ersten protestantischen Zeit nun war die Auffassung der Religion als einer praktischen Thätigkeit vorherrschend, wobei dieselbe in ihrer eigensten Bedeutung nur dem Christenthum zukommen soll, so dass, nach Quenstädt, nur uneigentlich und missbräuchlich auch von falscher Religion, der heidnischen, türkischen, jüdischen, die Rede ist. Aber doch lässt man sich auf das allgemeine Wesen der Religion ein. Hienach bezieht sich die Religion (Quenstädt) μερικῶς accepta ganz besonders auf den cultus Dei immediatus, auf die εὐσέβεια und pietas nach der ersten Gesetztafel. In ähnlicher Beziehung wurde der noch vorherrschende Begriff der fides behandelt, welche nach ihrem eigentlichsten Wesen fiducia ist, obwohl sie notitia und assensus voraussetzt.

Ein Wendepunkt tritt ein mit der Bestimmung des Buddeus: Bei den Alten habe allerdings Religion nicht sowohl agnitio, als cultus und veneratio der Gottheit bedeutet. Heut zu Tage aber habe Religion ungefähr die Bedeutung, ut et agnitionem et cultum simul complectatur, immo et subinde priorem partem praecipua quadam ratione denotet.

Denn die religiones, in die sich der Erdkreis theile, unterscheiden sich hauptsächlich in den Dogmen oder den Vorstellungen von Gott und den göttlichen Dingen. Hiemit war zugleich der Begriff als allgemeiner und als theoretischer bestimmt und jetzt gilt die Definition der Religion als modus Deum cognoscendi et colendi. Die Religion wird wenigstens in ihrer objectiven Bedeutung mit Religionslehre identificirt, und diess bleibt die Eigenthümlichkeit des Supranaturalismus in seinem ganzen Verlauf.

Im Gegensatz hiezu bestimmte der Rationalismus die Religion fort und fort als ein Thun. Die Socinianer verlangen eine Offenbarung, damit auf supranaturale Weise der Mensch zum Wissen vom göttlichen Willen gelange. Faust. Socin: religio christiana est via coelestis, docens veram viam perveniendi ad vitam aeternam. Haec autem via nihil aliud est, quam obedire Deo. Auch den Arminianern ist die religio mere practica. Nach Limborch ist das nächste und unmittelbare Object der Theologie cultus Deo exhibendus, der Religion heisst. Vorausgesetzt zwar wird hiebei ein Wissen von Gott, ehe man ihn schuldigerweise verehren kann, aber in diesem Wissen kommt die Theologie nicht zur Ruhe, sondern auch hiebei ist ihr Ziel nur die Verehrung, so sehr ut, si rigide loquendum sit, scientia haec non sit tam ipsa theologia, sed theologiae quoddam sit antecedens. Hier reiht sich auch Spinoza ein mit seinem bekannten Satz, der Glaube verlange nicht sowohl wahre, als fromme Glaubenssätze, Semler mit seinem Canon, das Criterium des Göttlichen in der Schrift sei die Tauglichkeit zur „moralischen Ausbesserung des Menschen", und die Reihe beschliesst Kant, nach welchem die Religion die Erfüllung aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote, und „Alles, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes" [1]) ist.

Beide Bestimmungen sind nun freilich einseitig, die nur theoretische und die nur praktische. Denn das Maass der Moralität ist nicht zugleich das Maass der Frömmigkeit

1) Religion innerhalb etc. Ausg. von 1793. p. 245.

und eben so wenig das Maas des Wissens. Beide gehen daher auch in einander über, denn die Gebote werden nur dadurch zur religiösen Pflicht, dass sie als Gesetz Gottes erkannt werden, und der supranaturalistische Maassstab der sittlichen Beurtheilung liegt nicht in der religiösen Überzeugung als solcher, sondern in ihrer Beziehung auf's Thun. Aber darin bleiben, ihren Namen nach, Rationalismus und Supranaturalismus geschieden, dass jener an die natürliche, dieser an die geoffenbarte Religion sich anschliesst.

2. Religion als Wissen.

Dieser Gegensatz sollte aufgelöst und vermittelt werden durch die Hegel'sche Auffassung der Religion. Wichtig sind in dieser Beziehung die drei Sätze: 1) Die Religion ist nicht blos ein Verhalten des endlichen Geistes zu sich und zu Gott, sondern ebenso auch ein Verhalten Gottes zum Menschen, Religion ist das Sichwissen des göttlichen Geistes im endlichen — wodurch allerdings das Wahre getroffen ist, dass die Religion im Menschen durch ein Verhalten Gottes zu ihm, durch ein Entgegenkommen, eine Offenbarung Gottes an ihn bedingt sei. 2) Die Religion ist nicht Gefühl, nicht Vorstellung, sondern Denken. Aber 3) nicht reines Denken, sondern in Form von Gefühl und Anschauung. — Hiebei ist aber nun schwierig, wie sich hier auf dem Boden der Religion Form und Inhalt des Denkens zu einander verhalten, da sie sonst im System als wesentlich sich gegenseitig bedingend bezeichnet werden. Das Verhältniss des Denkens zu den Vorstufen, welche den specifischen Charakter der Religion ausmachen sollen, ist nicht bestimmt, nämlich ob ihre Erhebung in den Gedanken noch Religion ist, oder wesentlich Übergreifen in ein anderes Gebiet, — das der Philosophie. Religion und Philosophie haben einen ganz entgegengesetzten Charakter. Hier ewige Geschichte, dort zeitliches Geschehen. Doch soll diese Verschiedenheit nur die Form, nicht den Inhalt betreffen, wiewohl sonst die Form gegen den Inhalt nicht gleichgiltig sein kann. Und wenn nun doch die Philosophie die letzte Entscheidung sich vorbehalten muss, so müsste eben das Specifische der Religion gerade ihre Un-

wahrheit, die Transscendenz sein. Wird aber so die Religion an die Philosophie gehalten, so ist sie wesentlich theoretisch bestimmt. Hierin lag die Berechtigung Feuerbachs, welcher im Gegensatz die Religion als praktisch auffasst. In derselben sei es nicht um die Sache, sondern um die Person zu thun. Theologie sei nur Anthropologie, also Selbstgenuss der menschlichen Subjectivität. „Praktisch verhalte ich mich zu einem Gegenstand, wenn ich ihn unterwerfe, theoretisch, wenn ich mich ihm hingebe.“ Damit aber war gerade die Eigenthümlichkeit der Religion verkannt, dass sie Hingebung ist. So werden wir von diesem erneuten Gegensatz des Theoretischen und Praktischen hingetrieben zu

3. Religion als Gefühl: Schleiermacher.

A. Sein Grundgedanke ist enthalten in den beiden Sätzen: 1) Religion ist wesentlich nicht Wissen, nicht Thun, sondern Gefühl [1]), 2) und zwar das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit [2]) — jenes ist die formelle, dieses die materielle Seite seiner Begriffsbestimmung.

1. Die formelle wird weiter so entwickelt. Die Religion als Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins schliesst Wissen und Thun und alle Verbindung mit denselben nicht aus, vielmehr wird sie das Eine aufregen und als Keim in sich schliessen, vom Andern angeregt werden. Aber wesentlich ist dieselbe nicht 1) ein Wissen, a) nach dessen Inhalt, sonst müsste das Maass des Wissens der Glaubenslehre in einem Menschen das Maass seiner Frömmigkeit sein und der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre wäre immer auch der beste Christ, was auch mit der Berufung, dass man sich nur an das Wesentliche halte, Niemand wird annehmen wollen; b) nach dessen Form, der Gewissheit und Stärke der Überzeugung; aber diese könnte nun doch kein anderes Maass haben, als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst und führte

1) Schleiermacher, der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Dritte Ausgabe. 1835. § 3. S. 6—14.

2) § 4. S. 15—22.

somit auf den Inhalt zurück. Die Frömmigkeit ist auch nicht 2) *ein Thun*. Denn a) der *Inhalt* ist der verschiedenste, wie ja neben dem Vortrefflichen auch das Scheusslichste, neben dem Gehaltreichsten auch das Leerste und Bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird. b) Die *Form* des Thuns bestimmt sich einmal durch den beabsichtigten Zweck, aber die grössere oder geringere Vollkommenheit des Erfolgs kann kein Maass der Frömmigkeit sein; sodann durch den Anfangspunkt, dieser aber ist der Antrieb, und dieser hat eben in der Bestimmtheit des Selbstgefühls seinen Grund. Beide Voraussetzungen führen also auf einen und denselben Punkt, dass es ein Wissen und ein Thun gibt, zur Frömmigkeit gehörig, dass aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergiesst. Die Frömmigkeit ist aber auch *nicht eine Verbindung von Wissen, Fühlen und Thun*, weder 1) so, dass eine Unterordnung Statt fände, noch so, 2) dass alle drei coordinirt wären, denn dann wäre diess ebenso die Beschreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Moments als eines frommen. Aber aus dem Verhältniss des Fühlens und Wissens zum Thun geht hervor, dass unter Gefühl weder etwas Verworrenes gedacht werden darf, noch etwas Unwirksames.

2. Das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit aber ist nun — *materiell* — dieses, dass wir uns unserer als *schlechthin abhängig*, oder, was dasselbe sagen will, in Beziehung mit Gott bewusst sind. Denn in jedem Selbstbewusstsein sind zwei Elemente, ein Sosein und ein Irgendwiegewordensein, Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit, Freiheit und Abhängigkeit. Beide sind relativ in einander, gegenüber der Welt und Natur mit ihrem getheilten Sein, dem wir somit immer auch wieder einen Widerstand gegenüberstellen können, aber unsere ganze Selbstthätigkeit finden wir als irgendwoher gesetzt, und *Gott* eben ist das *Woher unseres Daseins*. Diese schlechthinige Abhängigkeit kann demnach, streng genommen, nicht in einem einzelnen Moment als solchem sein, sondern sie ist der Grundton unseres Wesens:

das Gottesbewusstsein unzertrennbar eingeschlossen in das Selbstbewusstsein, eine ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen.

3. Ein weiteres wesentliches Moment bei Schleiermacher ist, dass das fromme Selbstbewusstsein in seiner Entwicklung nothwendig Gemeinschaft wird [1]; jede einzelne Gestaltung gemeinsamer Frömmigkeit ist Eine, — theils äusserlich als von einem bestimmten Anfangspunkt ausgehendes, geschichtlich Stetiges, theils innerlich, und so unterscheidet sich das Christenthum von allen andern Glaubensweisen dadurch, dass in demselben Alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung [2].

B. Gehen wir nun zur Beurtheilung Schleiermachers fort, so wird dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl vorgeworfen: 1) von Daub, es sei etwas Thierisches, ein Hundegefühl. Aber Schl. bevorwortet ausdrücklich, dass Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl nicht zu verwechseln seien mit niederdrückendem und erhebendem Gefühl. 2) So ist allerdings wahr, dass wir gerade in den höchsten Momenten christlicher Andacht und Erhebung uns erlöst finden durch die Gnade Gottes in Jesu Christo, dass also die höchste christliche Freiheit auf dem Gefühl der Abhängigkeit beruht, aber etwas Anderes ist die Liebe und Gnade Gottes und etwas Anderes der Gott Schleiermachers als das Woher unseres Gewordenseins. 3) Dazu kommt, dass schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl keinen Moment ausdrücklich soll erfüllen können: wir können es also nicht im unmittelbaren Selbstbewusstsein, nicht im Gefühl vorfinden, sondern nur im Gedanken, in der Reflexion, im Wissen. Diess führt uns zu der andern Bestimmung der Religion als Gefühl. 1) Man hat eingeworfen, im Gefühl könne der schlechteste Inhalt sein, es sei nur Form. Aber es ist etwas Anderes (Elwert) zu sagen, das Gefühl ist Religion, oder Religion ist Gefühl, in welch letzterem Fall natürlich das religiöse Gefühl in einer besondern Bestimmtheit gemeint ist. 2) Nicht das Gefühl, sondern das Denken mache den Men-

1) Schleiermacher, christl. Glaube. § 6. S. 32—36.
2) A. a. O. § 11. S. 67 ff.

schen zum vernünftigen Wesen. Richtig, aber eben wenn der allgemeine Charakter des Menschen Vernunft ist, so müssen wir auf dieser allgemeinen Basis für die besonderen Bestimmtheiten seines geistigen Thuns besondere Modificationen des Bewusstseins postuliren. Hierin aber liegt allerdings 3) ein bedenklicher Punkt für die Schleiermacher'sche Theorie. Der Glaube kommt aus der Predigt! Hier wird nun von Schl.'s Seite [Elwert [1])] erwidert: „Im Gefühl ist vorerst nur die Disposition, die Anlage zur Religion gegeben, und es wird keineswegs behauptet, dass dieselbe von innen heraus zur Wirklichkeit kommen würde, auch wenn die Predigt und das Wort Gottes nicht vorhanden wäre. Aber die Gefühlstheorie nimmt das dem Gefühl nothwendig vorangehende Verstehen der Offenbarungsthatsachen nicht für ein religiöses Moment, sondern für etwas, das wie jede andere conditio sine qua non der Sache selbst, hier also der Religion äusserlich bleibt. Es findet zwischen beiden kein inneres, nothwendiges Verhältniss Statt.“ Aber damit ist doch eben das nothwendige Verhältniss gesetzt, dass die notitia historica, und zwar in einer bestimmten Form, als conditio sine qua non vorausgesetzt bleibt, dass sich die notitia salutaris auf diese ihre Voraussetzung nothwendig beziehen muss. Die notitia historica ist allerdings nicht zugleich salutaris, aber diese immer historica. Darin liegt der tiefere, von Schl. nicht weiter aufgezeigte Grund, dass für die Religion nothwendig Gemeinschaft postulirt wird, und jede religiöse Gemeinschaft hinwiederum muss einen bestimmten geschichtlichen Ausgangspunkt, d. h. etwas Positives haben.

C. Das hat Zeller [2]) richtig gesehen und desswegen bemerkt, jede Religion beziehe sich auf eine vorausgesetzte Gottesidee. Er sucht darum den Begriff näher so zu begründen, dass die Functionen des Geistes nicht können getrennt sein, sondern immer in einander bleiben, wenngleich mit der vorherrschenden Bestimmtheit der oder der Function. So sei die Religion nicht blos Gefühl, sondern der ganze Mensch unter der Bestimmtheit des Gefühls: jede Religion habe noth-

1) Tübinger Zeitschrift 1835, 3.
2) Jahrbücher 1845, 1. 3.

wendig ihre Theorie zu ihrer Voraussetzung. Dem theoretischen und praktischen Verhalten wird sonach das „pathologische" zur Seite gestellt als eine gleich wesentliche Bestimmtheit wie die beiden andern. Aber mit dieser richtigen Bestimmung, aus welcher als für das Gefühl nothwendig ein Verhältniss zum persönlichen Gott abgeleitet wird, steht im Widerstreit, wenn wieder nach Hegel'schen Principien die Bestimmtheit durch's Gefühl als niedere Function bezeichnet wird. Und der Widerstreit wird nicht gelöst, wenn man den einzigen Ausweg nur in der Auflösung der Religion in die Philosophie sieht. Denn damit ist nur ein Glied des Gegensatzes weggeworfen, statt mit dem andern versöhnt zu werden, und doch ist Philosophiren nicht Jedermanns Ding, aber Religion. Wir haben sonach das Hegel'sche Princip abzuweisen und die Schleiermacher'sche Consequenz zu adoptiren, wonach sich die Religion nach der subjectiven Seite bestimmt als (Mynster) durchgängige Ehrfurcht gegen Gott oder [Plitt [1])] als die alle drei Seelenvermögen gleichmässig bestimmende Grundrichtung des Herzens als des Quell- und Mittelpunkts des persönlichen Geisteslebens auf Gott, oder (Drey) als das durchgängige Bestimmtsein des Menschen durch ein ursprüngliches Bewusstsein von Gott; diese Ursprünglichkeit ist aber für Jeden sowohl in der religiösen Gemeinschaft als in der religiösen Anlage, besonders im Gewissen, welches von diesem Gesichtspunkte aus Schen-

1) Vgl. Plitt, Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung. 1863. I. S. 1—6. Mein Religionslehrbuch: Christenthum nach Geschichte und Lehre. 2. Aufl. Stuttgart 1864. Theil II. S. 4—7. „Jeder Religion liegt das Bewusstsein zu Grund von einem höheren Wesen über uns und das Streben, Gott mit uns zu haben. Die christliche Religion ist von Seiten des Menschen Gemeinschaft mit Gott durch den Glauben, da der Mensch in allem seinem Wesen von Gott bedingt und mit Gott verbunden lebt, von Seite Gottes Bund Gottes mit den Menschen. Ihr Wesen liegt nicht im Wissen, nicht im Handeln, sie ist § 11 auch nicht ausschliesslich Sache des Gefühls, sondern des ganzen Menschen, nach allem seinem Vermögen, nach seinem ganzen Bewusstsein, aber eben desswegen unter vorherrschender Bestimmung des Gefühls, Sache des Gemüths, für welches das Gewissen Röm. 2, 14 die Grundlage bildet, des Herzens Luc. 8, 15. Matth. 5, 8.«

kel mit Recht als den Heerd der Religion aufweist, gegeben.

II. Offenbarung [1]).

Das ursprüngliche Bewusstsein von Gott als objectiver Grund der Religion ist, Römer 1, 19, Offenbarung: Wo also Religion ist, da werden wir auch auf Offenbarung zurückgewiesen. Zunächst aber wird der Begriff im dogmatischen Sprachgebrauch enger gefasst, als revelatio, nicht manifestatio oder φανέρωσις, als Offenbarung Gottes im Christenthum, mit dem als Vorbereitung das Alte Testament zusammengenommen wird, und in dieser Beziehung ist der Begriff gleichbedeutend mit dem göttlichen Ursprung der christlichen Heilsanstalt, wozu als dessen hauptsächliche Beweismittel Wunder und Weissagung kommen, und wobei das Verhältniss der göttlichen Offenbarung zur menschlichen Vernunft, für die sie bestimmt ist, eine Hauptstelle einnimmt. Wir können eben in der letzten Beziehung zwei Perioden unterscheiden: 1) Unterordnung der Vernunft unter die Offenbarung bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts; 2) Ringen der Vernunft mit der Offenbarung, seit Spinoza und Grotius, — wovon die erste der Zeit, die zweite dem Inhalt nach die gewichtigere ist.

I. Unterordnung der Vernunft unter die Offenbarung: Glauben und Wissen im Frieden.

A. Alte Zeit.

1. Zuerst handelte es sich um das Verhältniss der Offenbarung zu den vorchristlichen Religionen (Gnostiker), und zwar wurde dieses in der Kirche als ein

1) Vgl. Rothe's Abhandlungen zur Dogmatik (Studien und Kritiken 1858, 1., in revidirtem Abdrucke erschienen 1863). Stirm, Apologie des Christenthums. 2. Aufl. 1856. S. 459 ff. Köstlin, Religion und Offenbarung in Herzogs Encyklopädie XII, 641 ff. Auberlen, die göttliche Offenbarung, ein apologetischer Versuch. I. Basel, Bahnmaier, 1861.

verwandtschaftliches bezeichnet nach zwei Seiten: 1) äusserlich, so dass auch die Heiden vor Christus an der Offenbarung Gottes Theil genommen, aber auf äusserliche Weise, so dass sie wirklich Kenntniss vom Alten Testament gehabt haben: die griechischen Philosophen sind nach Joh. 10, 8 Diebe und Räuber, und Plato ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος; 2) innerlich, so dass die Offenbarung, wie im Christenthum, so zuvor vermittelt ist durch den λόγος. „Die Philosophie erzog die Griechen, das Gesetz die Juden. Jene ist das Testament der Griechen und kein Werk des Teufels..“ Beide sind eins im göttlichen Logos, der auch der Lehrer der Philosophie ist. Justin: παρὰ πᾶσι σπέρμα τῆς ἀληθείας δοκεῖ εἶναι. Οἵ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ.

2. Durch die Idee des Logos war den Alexandrinern auch die Vernunftmässigkeit des Christenthums vermittelt. Die πίστις ist γνωστή, wie die γνῶσις πιστή. Jene ist σύντομος γνῶσις, diese πίστις ἐπιστημονική nach Clemens von Alexandrien. Das Princip der Gnosis ist die Philosophie, ohne jedoch ein zweites Erkenntnissprincip zu sein, denn der Christ ist θεοδίδακτος. So ist die Philosophie nur mitwirkend; die irdische Weisheit macht die Wahrheit nicht mächtiger, sondern ist nur eine Umgrenzung (φραγμὸς) des Weinbergs gegen sophistische Angriffe. Die Wahrheit ist das Brod, Philosophie, was dazu gegessen wird. Origenes findet im blossen Glauben ein σωματικῶς χριστιανίζειν. „Für die Vollkommenen kommt er in der Herrlichkeit des Vaters, für die, die im Fleisch leben, ist der Logos Fleisch geworden.“ Der Erlöser hat eben so viele Gestalten, als es Bedürfnisse der Creatur gibt. — Mit diesem Gedanken des Logos ist verwandt des Tertullian *testimonium animae naturaliter christianae:* novum testamentum advoco, imo omni literatura notius, omni doctrina agitatius, id est totum, quod est hominis. Consiste in medio, anima, te simplicem et rudem, et impolitam et idioticam compello, qualem habent, qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio. Ähnlich auch Arnobius (da puerum judicem etc.), der jedoch auch einen ganz äusserlichen Beweis für die Offenbarung

beibringt, das argumentum *a tuto:* cum haec sit conditio futurorum, ut comprehendi et teneri nullius possint anticipationis attactu, nonne purior ratio est, ex duobus incertis et in ambigua exspectatione pendentibus id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si, quod dicitur imminere, cassum fiat et vacuum, in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si, cum tempus advenerit, aperiatur non fuisse mendacium.

3. Wichtig als entwickeltere Begründungsversuche sind für die dogmatische Apologetik (Cyrill von Alexandrien contra Julianum, Lactanz, Eusebius παρασκευή polemisch, ἀπόδειξις apologetisch): Athanasius περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως mit speculativer Begründung der Nothwendigkeit und der Wahrheit derselben; für die letztern werden geltend gemacht Christi Wunder und Charakter, des Christenthums innere Wirkungen im Menschen und äussere Fortschritte in der Welt. Augustin de civitate Dei, durch den Vorwurf, das Christenthum sei am öffentlichen Unglück Schuld, und des Alarich Einfall in Italien veranlasst, gibt Buch 1—9 einen directen Angriff gegen das Heidenthum, sodann 11—22 eine Vertheidigung des Christenthums aus dem Gegensatz der zwei Reiche, Gottes und der Welt, benützt die Verwandtschaft des Christenthums mit platonischen Dogmen, Weissagungen, Wunder, spricht von Canon und Glaubwürdigkeit der Schrift und begründet die Nothwendigkeit einer Offenbarung. Natürlich war diese durch seine Lehre vom Fall des Menschen und der Erbsünde bedingt. Daher jetzt erst ein ganz ausschliessendes Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum ausgesprochen wird: „die Tugenden der Heiden glänzende Laster.“ Das Wissen steht nun in einem untergeordneten Verhältniss zum Glauben: fides praecedit intellectum, credere oportet, ut intelligere valeamus. Dieser Glaube war in der Kirche gegeben und ohne denselben gäbe es für die Vernunft in göttlichen Dingen gar kein Object. Darum ist aber die Vernunft doch nicht zu verwerfen: „fern sei es von Gott, dass er um desswillen uns hassen sollte, um desswillen wir vorzüglicher sind, als die Geschöpfe, da wir ja ohne vernünftige Seele nicht glauben könnten.“

B. Scholastik.

Dieses Verhältniss von Glauben und Wissen wurde denn auch im Mittelalter, obwohl näher bestimmt, doch im Ganzen als dasselbe festgehalten. Scot. Erig.: non alia fidelium animorum salus est, quam ea, quae docentur, credere, quae autem creduntur, intelligere. Conficitur, esse veram philosophiam veram religionem conversimque .. nisi ipsa lux initium nobis revelavit, nostrae ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiat. Dann sagt er aber auch wieder: die Vernunft sei das erste Princip der Wahrheit, so alt als die Welt, als Natur und Zeit. Die Autorität dagegen sei erst in der Zeit entstanden. Jede Autorität sei für sich schwach, die wahre Vernunft aber brauche die Stütze der Autorität nicht. So habe auch die Autorität der h. Schrift ihre Wahrheit nur in der Vernunft. Anselm mit seinem Motto Jes. 7, 9 (wogegen Abälard Sirach 19, 4) hatte den Grundsatz: neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Das Wissen sei nur dialectische Entwicklung des Glaubens, aber die Wahrheit des credere bleibe mit und ohne intelligere. Hugo von S. V. unterscheidet: 1) ex ratione, necessaria, 2) secundum rat., probabilia, 3) supra rat., mirabilia, 4) contra rationem, incredibilia. 1 und 4 aber gehen den Glauben nichts an, sondern nur 2 und 3. Thomas Aq. spricht von einem duplex veritatis modus, 1) quae omnem facultatem rationis humanae excedunt (Dreieinigkeit Gottes), 2) ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest (Dasein Gottes). Aber auch die Wahrheiten der zweiten Art bedürfen der Bestätigung Gottes durch die Offenbarung, denn aus dem Gegentheil folgten dreierlei Inconvenienzen: 1) quod *paucis* hominibus Dei cognitio inesset, denn Viele seien naturaliter indispositi ad sciendum, oder durch das Hauswesen oder Trägheit gehindert; 2) quod ad cognitionem vix *post longum tempus* pertingerent, namentlich quod tempore juventutis, dum diversis passionibus motuum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem; 3) weil der menschlichen Forschung plerumque *falsitas* admiscetur. Die Wahrheiten der ersten Art aber sind für den Glauben aufgegeben, um 1) die Seele evocare in aliquid altius und da-

durch ein desiderare in ihr zu wecken; 2) um die Meinung zu bekräftigen, dass Gott sit aliquid supra id quod cogitari potest; 3) wegen der praesumtionis repressio, quae est mater erroris. Hinsichtlich dieser Glaubenswahrheiten aber gibt es rationes verisimiles, zur Übung und zum Trost der Gläubigen, nicht aber zur Widerlegung der Gegner. Duns Scotus ist ausgezeichnet durch den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Apologetik, in der er als Belege für die Wahrheit des Christenthums angibt pronuntiatio prophetica, concordia scripturarum, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum, irrationabilitas singulorum errorum, stabilitas ecclesiae, claritas miraculorum. Doch ist es gerade Scotus, in dem sich der Verfall der Scholastik ankündigt, indem er sich so oft statt aller Beweise auf die Willkür Gottes beruft. Die zwei weiteren apologetischen Versuche gehören schon einer neuen Zeit an: Savonarola, † 1498, und Marsilius Ficinus.

C. Lutherische Dogmatik.

Die Reformation, der wir so näher gekommen sind, hat in der Sachlage nichts geändert. Durch das Hervorheben der Augustinischen Lehre wurde zunächst nur in der Verderbtheit oder Krankhaftigkeit der ratio nasuta (D. Hofmann in Helmstädt erklärt die Vernunft, alle und jede, für ein Werk des Teufels) die Nothwendigkeit der Offenbarung tiefer begründet. Dieselbe wird eingetheilt z. B. bei Hollaz in 1) revelatio generalis oder manifestatio durch das innere Licht und das Reich der Natur; 2) rev. specialis et supranaturalis a) unmittelbar durch Christus und die Apostel, b) jetzt mittelbar, mediante verbo. In der Vernunft unterschied man 1) Vernunft vor und nach dem Fall (Gerhard), wonach ganz richtig die Schranken erkannt sind, welche der Vernunft gesteckt sind, nur dass sie nicht von aussen erst gesteckt zu werden brauchen; 2) Vernunft der Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen (Quenstädt) — ganz richtig, sofern wer über Heiliges urtheilen will, auch einen Sinn dazu mitbringen muss und der Einfluss des Willens auf die Intelligenz nicht zu bestreiten ist, nur dass nicht, wer von seiner Vernunft Gebrauch machen will, eben desswegen schon

als Unwiedergeborener bezeichnet werden darf; 3) rectificari in hac vita coepta und plene rectificata in vita altera. Im Gebrauch der Vernunft wird von Quenstädt unterschieden ein normaler, welcher zu verwerfen, und ein instrumentaler, welcher anzunehmen sei. Endlich was das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung betrifft, so sind nach den Dogmatikern die Glaubensartikel an sich nicht wider, sondern nur über die Vernunft. Aber per accidens, namentlich nach dem Fall, kann das supra, wenn die Vernunft nach eigenen Principien urtheilen will, zu einem contra werden. Bereits fing man auch an, zwischen articuli *puri* (nur aus der Offenbarung) und *mixti* (zugleich unter der Competenz der Vernunft) einen Unterschied zu machen.

Einen andern Unterschied stellten die Socinianer auf, indem sie Thatsache und Lehre der Offenbarung trennten. Offenbarung als Thatsache ist nothwendig zur Anweisung für das praktische Leben. Eine solche ist im Christenthum gegeben, erst durch Thatsachen erhält sie Bestätigung, und die Thatsache hinwiederum wird durch Wunder (Auferstehung) bekräftigt. Aber in Beziehung auf die Lehre gibt es kein Geheimniss. Wissowatius 1688: sine ratione velle cognoscere, tam est absurdum, quam clausis oculis velle videre. Doch nehmen auch sie die Vereinbarung an, die nach der lutherischen Dogmatik Leibniz zum Friedensinstrument vorschlug, da die Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen könne, so könne es wohl übervernünftige, aber nicht widervernünftige Wahrheiten geben — eine Vermittlung, für die allerdings in abstracto geltend zu machen ist, dass Manches in früheren Stadien der Vernunft zuwider erschien, was sie in späteren erkannt hat, die aber in concreto eben den Kampf der Vernunft und der Offenbarung aus sich hervorbringen musste.

II. Kampf der Vernunft mit der Offenbarung: Glauben und Wissen im Streite.

A. Unterscheidung der natürlichen von der geoffenbarten Religion.

Hatte schon früher Raimund von Sabunde in seinem liber creaturarum seu theologia naturalis dem Buch der Schrift

das Buch der Natur als zweite Offenbarung an die Seite gesetzt, hatte die Scholastik in ihrem Verfall zu dem Satz geführt, dass in der Theologie wahr sein könne, was unwahr in der Philosophie, und umgekehrt, so gewinnt jetzt entscheidende Wichtigkeit die Eintheilung der Theologie in eine geoffenbarte und eine natürliche, welch letztere insbesondere durch die demonstrative Methode Wolfs Bedeutung in Deutschland erlangte und sich bei der gänzlichen Verkennung der Wahrheit, dass auch die natürliche Vernunft nur durch die ursprüngliche Offenbarung Gottes zu begreifen sei, bald das Übergewicht über die geoffenbarte Theologie zu sichern wusste. Einen schlagenden Beleg für den Umschwung der Zeit in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts gibt die neue Gestaltung der Apologetik, die bis in die neueste Zeit maassgebend gewesen ist, durch Hugo Grotius (1603—1645), Zeitgenossen des Cartesius (1596—1650), der das thetische Verfahren mit dem negativen verbindend, jetzt nicht sowohl die Wahrheit des Christenthums als seinen göttlichen Ursprung zum Ziel der Apologetik setzte, denselben durch Christi Wunder, Charakter, die Vollkommenheit seiner Lehre, die wundervolle Verbreitung, hauptsächlich durch die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften zu beweisen suchte und so die fides divina auf die fides humana begründen wollte.

B. Angriffe des Pantheismus und Deismus.

Die letzte zu vertheidigen war freilich mehr und mehr Anlass gegeben durch die Angriffe, welche in dieser Beziehung sich gegen das Christenthum geltend machten durch Spinoza und die Deisten. Jener, 1632—77, richtete den Kern seiner ganzen Polemik gegen eine übernatürliche Offenbarung (Wunder), welche durch das Princip seines Systems, die Einheit Gottes mit der Natur, die Identität der natura naturans und natura naturata negirt war. Dasselbe Ziel, freilich auf anderem Wege, verfolgten die Naturalisten, die, grossgezogen an Locke's Sensualismus, einen mächtigen Verbündeten hatten an dem Geist der Zeit, welcher auch ihre Gegner, die Apologeten, unter der Decke in sein Inter-

esse zu ziehen wusste. 1) Nothwendigkeit und Bedürfniss der Offenbarung suchten zu erweisen Whitby, Clarke, die aber dadurch ihren Gegnern entgegenkamen, dass sie eine natürliche Religion überhaupt vor der geoffenbarten zugaben, wodurch sich nur eine Zweckmässigkeit und Nützlichkeit der Offenbarung ergeben konnte. Nicht viel besser erging es 2) dem Inhalt des Christenthums. Seine Lehren, deren Vernunftmässigkeit und innere Vortrefflichkeit nachgewiesen werden wollte, wurden zu denen der natürlichen Theologie verflacht, wenn auch namentlich Butler durch die Analogie des Reichs der Natur und des Reichs der Religion nicht ohne Erfolg für die Vertheidigung des Christenthums thätig war. 3) Unter den historischen Beweisen fanden die Wunder nach Möglichkeit, Erkennbarkeit, Beweiskraft gegen Woolston einen Vertheidiger an Campbell, die Weissagungen gegen Collins an Chandler und Newton, die Glaubwürdigkeit der Neutestamentlichen Geschichte an Lardner und Addison.

Aber die philosophische Grundlage des Naturalismus wusste man nicht zu überwinden, den Deismus. Nach ihm ist die Natur Werk Gottes, der die Welt geschaffen hat. Aber seit der Weltschöpfung ist Gott nicht etwa in Art der Epikureischen Götter unbekümmert um die Welt, im Gegentheil ist es noch immer die Vorsehung, die über der Welt wacht und den Plan der Weltentwicklung entworfen hat. Nach diesem geht die Natur in ihren Gesetzen fort und auch der Geist ist von Natur mit seinen Anlagen ausgestattet, die somit nur ihrer eigenen Entwicklung überlassen bleiben dürfen und eine Offenbarung Gottes weiter nicht nöthig haben, so wenig als die Natur ein Eingreifen Gottes dulden kann. Gott ist hienach „zwar nicht Weltbaumeister, der, nachdem er das Haus gebaut, sich zurückzieht und den Einwohnern den Schlüssel übergibt, aber ein Mechaniker, der, nachdem er die Uhr construirt und aufgezogen, dieselbe ihrem Räderwerk allein zu überlassen hat.“ Er lässt die Natur für sich spielen, um sich der Mühe neuer Schöpfungen und Nachbesserungen zu entheben.

C. Neuere Entwicklung.

1. Kant.

Diese Lehre fand auch in Deutschland Eingang, und hier ihre tiefere Auffassung und Begründung als Rationalismus, der mit der Offenbarung im Ganzen nicht brechen wollte und das theoretische und praktische Interesse der Vernunft dagegen zu schützen und damit zu vereinigen strebte. Wie früher articuli puri und mixti unterschieden wurden, so wurde bald die Scheidung zwischen *art. fundamentales* und *non fundamentales* im Christenthum allgemein und Semler machte den durchgreifenden Versuch, in der Schrift das Locale und Temporäre von dem ewig Geltenden, an das der moralische Maassstab gelegt wurde, auszuscheiden. Dieses moralische Interesse der Vernunft fand seinen Hauptrepräsentanten an Kant, der seine Stellung zur Offenbarung durch die Unterscheidung der statutarischen und Vernunftreligion bezeichnete. Er ging nicht so oben hin, wie die Naturalisten. Im Gegentheil fand er [1]) das radicale Böse im ethischen Naturzustand des Menschen, einem status belli omnium contra omnes, aus dem der Mensch heraustreten muss, um — diess ist ein wichtiger Begriff zur Begründung der Offenbarung — Glied eines ethischen Gemeinwesens zu werden, d. h. des Volks Gottes unter ethischen Gesetzen, unter Tugendgesetzen, nicht den statutarischen der blossen Legalität. Diess geschieht in Form einer Kirche. Denn [2]) „wie kann man erwarten, dass aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde? Ein moralisches Volk Gottes zu stiften ist ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott erwartet werden kann.“ Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen Offenbarungsglauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet. Denn der reine Religionsglaube wäre zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann, weil er ein blosser Vernunftglaube

1) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
2) l. c. p. 270.

ist, der sich Jedem zur Überzeugung mittheilen lässt, allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen. Die sinnlichen Menschen bedürfen eines Dienstes Gottes. Indess auch die historische oder statutarische Religion hat doch zum eigentlichen Ziel die rein moralische Gesetzgebung, der statutarische Religionsglaube muss dem reinen Religionsglauben als Vehikel beigegeben werden, er hat diesen zu seinem höchsten Ausleger und der allmälige Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes. Dem Bedürfniss der praktischen Religion gemäss ist der allgemeine Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer und Herrn Himmels und der Erden, d. i. moralisch als den heiligen Gesetzgeber; 2) den Erhalter des Menschengeschlechts und gütigen Regierer; 3) den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. h. den gerechten Richter. Das höchste für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit der Geschöpfe ist die Liebe des Gesetzes. Dieser Idee gemäss würde es in der Religion ein Glaubensprincip sein: Gott ist die Liebe.

2. Gegensätze.

Hiemit hatte Kant die weitere Entwicklung vorgezeichnet: 1) Gegen den reinen moralischen Vernunftglauben an den heiligen, gütigen, gerechten Gott tritt das Specifische der christlichen Offenbarung zurück und die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit vertreten die Stelle der christlichen Dogmen. 2) Kant hatte noch aus der Schwäche der menschlichen Vernunft den statutarischen Vernunftglauben als ein nothwendiges Vehikel postulirt. Ähnlich begründet Fichte in seiner Kritik aller Offenbarung die Nothwendigkeit derselben durch den möglichen Fall der tiefsten Verderbniss, wo unter den Menschen nicht einmal mehr der Wille da ist, moralische Verbindlichkeiten anzuerkennen. Da kann zu dem sinnlichen Menschen Religion nur auf sinnlichem Wege gelangen und so ist die Offenbarung nöthig für die Schwach-

heit der Menschen, wiewohl es besser wäre, wenn die Natur ausreichte.

a) Rationalismus und Supranaturalismus.

Hier ist nun der Scheidepunkt zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Der Fall der tiefsten Verderbniss ist als möglich gesetzt. Wird seine Wirklichkeit verneint, oder ist die Vernunft wenigstens gegenwärtig aus ihrer Schwäche wieder zur Stärke zurückgekehrt, so bedarf sie eigentlich die Offenbarung nicht mehr: Rationalismus in seiner schärferen oder milderen Gestaltung. Das Christenthum ist entweder nach seiner vernünftigen Seite für alle Zeiten nothwendig oder es ist nur Vehikel zu Einführung einer neuen Kirche und zwar a) aus Accommodation, oder b) weil Christus und die Apostel selbst keinen höhern Standpunkt einnahmen, — Perfectibilität des Christenthums (Lessing). Hiegegen erhebt sich der Supranaturalismus, dem vom Standpunkt des als wirklich angenommenen Verderbens der menschlichen Vernunft eine über derselben stehende Offenbarung als nothwendig erscheint. Dem „über die Vernunft" tritt aber nun in der modernen Fassung des sich so nennenden Supranaturalismus das andere „für die Vernunft" ausdrücklich zur Seite, indem er es sich als Hauptaufgabe setzt, die Übernatürlichkeit, Göttlichkeit der Offenbarung auf natürlichem Wege durch die Vernunft zu erweisen nach der Methode eines demonstrativen Verfahrens. Hier wird besonders deutlich, dass derselbe das Christenthum wesentlich vom Standpunkt der erkennenden Vernunft, des Verstandes, betrachtet, die göttliche Offenbarung wesentlich als Lehre auffasst, ein Ergebniss, zu dem auch der Rationalismus von seiner ursprünglichen praktischen Richtung alsbald geführt wurde, denn auch ihm handelte es sich darum, zu erkennen, was für das praktische Leben als Gebot in der Offenbarung gegeben sei: Christus erscheint so wesentlich als Prophet und Lehrer der Wahrheit. Beide Richtungen stehen also im Ganzen auf gleichem Boden, beide setzen die Offenbarung in ein nur äusserliches, mechanisches Verhältniss zum Menschen, beide Gott in ein äusserliches Verhältniss zur Welt und der Unterschied ist nur der, dass der Rationalismus auf

dem Deismus fusst, der Supranaturalismus auf dem Theismus. Beiden ist Gott ein ausserweltlicher, nur dass dem Deismus Gott an einem einzelnen Punkte (Schöpfung), dem Theismus an mehreren abgerissenen Punkten in ein Verhältniss zur Welt sich gesetzt hat.

b) Pantheismus und Theismus.

Wir sind somit zu der Frage hingetrieben, was auf dem Beiden entgegengesetzten Standpunkt, auf dem der Immanenz, der Pantheismus für den Begriff der Offenbarung leisten konnte. Sein Ergebniss ist bei Schelling in seiner einschlägigen, der Offenbarungsphilosophie [1]) noch fernen Periode, kurz der Standpunkt der ewigen Offenbarung und Menschwerdung Gottes, von welchem aus er sich auch in der Methode des akademischen Studiums S. 197—99 über die christlichen Urkunden der Offenbarung also vernehmen lässt: „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung derselben. Seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maass bestimmt werden muss, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war: nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, sondern des Christenthums ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben... Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, welch ein Hinderniss der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für das Christenthum gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalte keine Vergleichung mit so vielen andern der frühern und spätern Zeit, vornämlich den indischen, auch nur von Ferne aushalten. Eigentlich waren es diese Bücher, die nach Urkunden, deren blos die Geschichtsforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche

1) Vgl. Ehrenfeuchter, Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1859, 2. S. 375 ff.

unabhängig von ihnen bestehen kann und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt im Vergleiche mit der alten, als durch jene verkündigt wird, wo sie noch so sehr unentwickelt liegt."

Auf demselben Boden der „Entwicklung" steht auch Hegel mit seiner Grundanschauung: die ganze Welt ist eine Offenbarung Gottes, die Geschichte das Sichwissen des absoluten Geistes in den endlichen Geistern. Hiemit aber ist 1) Gott, der intelligente, persönliche, wie man ihn gewöhnlich versteht, den Deismus und Theismus doch wenigstens auf Zeiten in Thätigkeit gebracht hatten, in immerwährende Ruhe versetzt, der Gott dagegen im Sinn des Systems, wie er mit der Welt identisch ist, einem ewigen Werden anheimgegeben. 2) Die Offenbarung Gottes ist nicht ein Sichoffenbarmachen, sondern ein Sichoffenbarwerden für Gott selbst, wonach er selbst in der Geschichte sich zum Bewusstsein kommt, nicht sich den Menschen zum Bewusstsein bringt. 3) Die Offenbarung Gottes ist *manifestatio*, nicht revelatio, denn da Gott in einer durchgängigen Verbindung mit Natur und Welt steht, so soll es keinen Punkt geben, in dem das Wirken Gottes auf ausgezeichnete Weise sich kund geben könnte, da doch, wenn auch Gott nur als Weltseele gedacht werden wollte, die Seele als ἐντελέχεια des Körpers, mit dem sie in innigstem Verhältniss steht, einzelne Organe und Systeme vor andern zur Verwirklichung und Darstellung der selbstbewussten Persönlichkeit sich dienstbar macht. Was aber die Offenbarung an Extensität gewinnt, verliert sie an Intensität, es ist eine gleichmässig fortschreitende Reihe der Entwicklung in allen Religionen, so zwar, dass das Judenthum den andern Stufen der geistigen Individualität noch untergeordnet bleibt. 4) In demselben Grad, als die besondern Offenbarungsthatsachen zurücktreten, treten die allgemeinen Offenbarungswahrheiten in den Vordergrund. In Christo ist darum bis jetzt die höchste und vollkommenste Offenbarung, weil in ihm eine Idee zum Bewusstsein kommt. Der Begriff verdrängt das Leben und die Auffassung der Religion ist wesentlich theoretisch. — Es ist also für den weitern Fortschritt nothwendig, dass wir beide Gegensätze überwinden, sowohl den, welchen der Hegel'sche Pantheis-

mus mit dem Rationalismus und Supranaturalismus theilt, als den, in welchem er sich zu seiner Auszeichnung beiden gegenübergestellt hat, 1) den des Theoretischen und Praktischen, des Wissens und Thuns, 2) den der Immanenz und Transscendenz, des Natürlichen und Übernatürlichen.

3. Vermittlung.

Beides ist durch Schleiermacher angestrebt worden. Das Eine dadurch [1], dass die Offenbarung wesentlich auf Mittheilung einer Lebensgemeinschaft, nicht durch die Lehre, sondern durch die ganze Person Christi gedeutet, oder im Christenthum Alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung [2]. Das Andere ist in dem Hauptcanon [3] gegeben: die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin Übernatürliches, noch Übervernünftiges. Jede Offenbarung nämlich ist 1) etwas Übernatürliches, weil als Anfangspunkt eines eigenthümlich gestalteten Lebens nicht aus dem Zustand des Kreises zu erklären, in welchem sie hervortritt und wirkt, indem sie sonst kein Anfangspunkt wäre, sondern selbst Erzeugung eines geistigen Umlaufs; 2) aber auch wieder natürlich, d. i. eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft, welche nach wenn auch verborgenen, doch von Gott geordneten Gesetzen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Orten äussert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern. Solche Heroen sind zum Besten des Lebenskreises, in dem sie erscheinen, aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet, und, dass sie von Zeit zu Zeit erscheinen müssen, ist wieder als etwas Gesetzmässiges anzusehen, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höhern Bedeutung festhalten wollen. Ebenso ist in specie die Offenbarung in Christo: 1) übernatürlich, weil Alles, was sonst für Offenbarung

1) Vgl. Twesten: Offenbarung = Gnade zum Heil des gefallenen Menschen in ihrer ursprünglichen Wirkung auf die menschliche Erkenntniss.

2) Christl. Glaube. § 11. S. 67 ff.

3) A. a. O. § 13. S. 81 ff.

gilt, in Beziehung auf ihn kein Sein ist, sondern ein Nichtsein — local und temporär; 2) natürlich, denn in der menschlichen Natur muss die Kraft liegen, sie aufzunehmen. Ebenso 1) übervernünftig als momentane Einwohnung Gottes oder des Logos in Christo und als Bewegtsein der Gläubigen vom h. Geist; 2) vernünftig, denn a) das höchste Ziel der Erlösung ist, dass die Vernunft eins sei mit dem göttlichen Geiste, der h. Geist somit selbst die höchste Steigerung menschlicher Vollkommenheit; b) schon im ersten Anfang ist Alles, was der Vernunft widerstreitet, auch im Widerspruch mit dem h. Geist, indem in der menschlichen Vernunft selbst auf gewisse Weise das gesetzt sein muss, was durch den göttlichen Geist soll hervorgebracht werden. Eben desswegen ist unwahr, dass die christlichen Lehrsätze theils übervernünftig, theils vernünftig seien. Denn zwischen Vernunft und Übervernunft gibt es keine organische Verbindung.

Aber Schleiermacher hat selbst für die Glaubenslehre die strenge Scheidung von Philosophie und Theologie als durchaus nothwendig bezeichnet; er hat hier in der Auffassung der Offenbarung die zwei Seiten nur neben einander gestellt durch „Einerseits, Andrerseits", die innere organische Verbindung beider hat er uns nicht gezeigt, als durch die allgemeine Hinweisung auf den göttlichen Weltplan und die Entwicklungskraft der menschlichen Natur, wobei er wohl auch von schöpferischen Acten Gottes redet. Aber dass es mit diesen nicht gerade Ernst ist, zeigt sich in dem fortlaufenden letzten Recurs auf den göttlichen Weltplan und in der beständigen Verwahrung, Gott nicht in einen Gegensatz der Zeitlichkeit zu verwickeln. Das Verhältniss des Ewigen und Geschichtlichen, des Schöpferischen und des Entwickelten, des Übernatürlichen und Natürlichen ist in letzter Linie nicht in innerster Verbindung aufgezeigt.

Diese weiter zu entwickeln hat Drey versucht. Von Offenbarung als blosser Einführung von Vernunftideen kann nach ihm nicht die Rede sein, denn das Ursprünglichste im Menschen ist die Offenbarung, freilich als eine innere, und diese ist Anknüpfungspunkt für die sogenannte äussere, objective Offenbarung, welche allein im strengen Sinn diesen

Namen verdient. Sie ist von Anfang an dem Menschen nothwendig, denn ohne Du gibt es kein Ich. Allgemein ist im Endlichen das Gesetz, dass es sich aus sich selbst entwickelt, aber auf Anregung des Gleichartigen. Diess aber ist für den Menschen nicht die bewusstlose, vernunftlose, unfreie Natur, nicht die Thiere, sondern Gott. Die Offenbarung muss aber auch für die Folgezeit fortdauern, denn das religiöse Bedürfniss bleibt sich gleich und die Thätigkeit Gottes ist keine abgerissene, sondern eine stetige, planmässige. Das religiöse Bedürfniss fordert aber als Zweck der Offenbarung 1) Belehrung. Diese ist das Erste und zwar nicht blos eine Belehrung in absolut höheren Wahrheiten, für welche es ja der menschlichen Natur zunächst an Empfänglichkeit fehlen müsste, sondern äussere Bekanntschaft mit dem göttlichen Rathschlusse der Liebe. 2) Neue Lebenserweckung — des Willens, sich unmittelbar wendend durch den Geist an den Geist. 3) Stiftung einer positiven Religionsgemeinschaft. 4) Nach der Sünde ist die Offenbarung nicht mehr gratia sanitatis, sondern medicinae: Erlösung. 5) Die Offenbarung schliesst sich an an geschichtliche Zeitverhältnisse, an die Empfänglichkeit und Bedürftigkeit des Menschengeschlechts, ist „Erziehung des Menschengeschlechts" (Lessing). Die Thätigkeit Gottes in der Offenbarung weist zurück auf die Natur. Diese ist aus Gott dem Übernatürlichen und so hat Alles in ihr zwei Seiten, zwei Gesichter, das Naturgesicht, womit es zu uns, das andere, womit es zu Gott zurückschaut. Dieselbe ist aus Gott geworden in allmäliger, gesetzmässiger und stufenweiser Entwickelung, so dass die Schöpfung nicht blos Ein zeitlicher Act, sondern eine Reihe von Acten ist. Einmal geworden hat die Natur die Aufgabe, die That Gottes in sich zu wiederholen in einer Reihe von Schöpfungsacten. Diess ist ebenso die That Gottes in ihr — religiöse Betrachtung, als es die Natur durch sich selbst thut — verständige Betrachtung, der das ursprünglich Übernatürliche als natürlich erscheint. So sehen wir in der Natur im Ganzen den Schöpfungsprocess und in diesem die Thätigkeit Gottes fortdauern. Offenbarungs- und Schöpfungsthätigkeit sind sonach wesentlich Eins, nur dass hier das Neue an sich, dort am Seienden gesetzt wird,

also bei der Offenbarung Umschaffung und Umbildung stattfindet. Aber diese weiter so, dass nicht das ursprüngliche Werk der Schöpfung, sondern das Krankhafte, Zerrüttete, Gesetzlose, die Unnatur umgebildet wird, somit Gott nicht gegen die Gesetze der Natur handelt, wodurch die Offenbarungsthätigkeit mit sich selbst (denn es fehlte uns am Organ, wie am Princip ihrer Anerkennung) und mit der Schöpfungsthätigkeit in Widerspruch käme. Somit sind Offenbarungsthätigkeit und Schöpfungsthätigkeit in einander. — Hier ist denn ein Versuch gemacht, Natürliches und Übernatürliches zu begreifen: die Hauptfrage aber bleibt zurückgeschoben, die sich sogleich erheben muss, woher denn jenes Krankhafte, jene Unnatur in der Natur ihren Ursprung habe. Eben an diesem Punkte hat Rothe in seiner Ethik und seiner zweiten Abhandlung „Zur Dogmatik" (Gotha 1863) S. 55 ff. seine Offenbarungstheorie eingesetzt. Als allgemein anerkannt setzt er nach Nitzsch voraus, S. 60, „dass Gottes offenbarende Wirksamkeit nur eine besondere Form seiner erlösenden ist, aber eben diejenige, unter welcher diese letztere mit innerer Nothwendigkeit anhebt, und zwar mit der bestimmten Abzweckung, den Eintritt der Erlösung selbst vorzubereiten und geschichtlich zu ermöglichen." Als zweiten Satz stellt er auf: „dass das Wesen der göttlichen Offenbarung in einer von Gott übernatürlichen bewirkten Reinigung sowohl als Kräftigung des Gottesbewusstseins im Menschen beruht, welches dieser in Folge der Sünde „auf dem Grunde der natürlich gegebenen äussern und innern Data, mittelst welcher Gott sich ihm wahrnehmbar machen will, allein nicht auf richtige und sichere Weise — zu vollziehen vermag." Gott und lediglich Gott ist also der Gegenstand, denn die göttliche Offenbarung offenbart Gott und sonst nichts. „Gott führt uns durch seine Offenbarung in alle Wahrheit, aber er thut es nicht so, dass er ein allumfassendes System des Wissens für uns auf übernatürliche Weise promulgirt, sondern dadurch, dass er an unsrem Horizont sein getreues Bild als den Aufgang aus der Höhe abstrahlen lässt, von dem dann über unsre Welt ein Licht ausströmt, in welchem wir alle Dinge verstehen lernen." Die Offenbarung Gottes ist darum nicht mecha-

nisch, nicht magisch zu denken, sondern nur so, dass der Mensch dabei mithandelnde Person, die Offenbarung moralisch vermittelt ist, dabei muss denn Gott „die Gesetze streng einhalten, auf denen das eigenthümlich menschliche d. i. das persönliche oder näher das moralische Leben beruht und folglich im Menschen die beabsichtigte neue Bestimmtheit seines Gottesbewusstseins mittelst einer die psychischen Kräfte desselben auf naturgemässe Weise in's Spiel setzenden Wirksamkeit erzeugen." Dann kann also Gott nicht, wie die alte Dogmatik annimmt, zuerst unmittelbar von innen her im Menschen wirken, sondern er muss „einen Umweg machen und zunächst von aussen her mit dem Menschen anknüpfen;" was Gott also neu eintreten lassen wird in den Horizont der menschlichen Wahrnehmung, das werden folglich zunächst nur äussere Thatsachen sein können, mithin nur entweder Naturereignisse oder Geschichtsereignisse, „welche so beschaffen sind, dass das menschliche Bewusstsein aus ihnen rein den natürlichen psychologischen Gesetzen zu Folge die Idee Gottes und zwar die richtige, mit Evidenz erzeugen kann; diese Ereignisse müssen also von der Art sein, dass sie einerseits nur vermöge der Idee Gottes erklärbar sind, weil sie aus der Welt nicht können causaliter abgeleitet werden, mit Einem Worte sich als übernatürliche ausweisen und andrerseits das richtige Bild Gottes abspiegeln", d. h. von beiden wesentlichen Seiten seines Seins, von seiner Naturseite und seiner persönlichen Seite Zeugniss ablegen. Demnach gehören Naturereignisse und Geschichtsereignisse, jene als das Mittel für diese, zusammen oder vielmehr, wenn der Charakter Gottes sich offenbaren soll, nicht blos einzelne Geschichtsereignisse, sondern der Zusammenhang einer heiligen Geschichte und diese heisst Rothe die Manifestation Gottes. Zu dieser muss aber dann als Zweites „eine innere Erleuchtung durch Gott hinzutreten, eine unmittelbare Hervorbringung von Erkenntnissen im Menschen bei der Aufnahme der äussern Kundgebung mittelst übernatürlicher Geschichtsereignisse zum Behufe ihres richtigen Verständnisses und sie ist die Inspiration", die aber auch wieder nicht magisch, sondern durch die menschliche Erregtheit vermittelt sein muss. Beide aber,

Manifestation und Inspiration, sind geschichtlich bedingt und beschränkt, so dass die göttliche Offenbarung sich nur allmälig vollziehen kann, über eine Reihe von Stufen hinweg, und dabei wird der Inspiration die Manifestation folgen, ja hinter ihr zurückbleiben, sofern sie zwar eine authentisch richtige Auslegung geben wird, nicht aber auch schon die volle. Diese ist vielmehr allein in Christo, in welchem Manifestation und Inspiration sich decken: er ist der schlechtweg Inspirirte als der, in dem Gott selbst wohnt. Aus diesem Stufengange aber ergibt sich, dass „die Offenbarung eine eigentliche Geschichte habe, dass sie ein streng und fest gegliedertes Continuum einer übernatürlichen geschichtlichen Entwicklung in dem Organismus der natürlichen Geschichte sei", es sich mithin nicht blos um einzelne übernatürliche Belehrungen handelt. Es kommt bei der Offenbarung darauf an, dass die Thatsachen der Manifestation, und zwar in der Beleuchtung, in der sie vermöge der sie begleitenden Inspiration ursprünglich sich darstellten, auf bleibende Weise in unsern menschlichen Gesichtskreis eintreten. Die Offenbarung zielt wesentlich darauf ab, geschichtlich, d. h. eine an der Menschenwelt geschichtlich wirksame Potenz zu werden." D. h. die Offenbarung zielt nicht blos auf Lehre, sondern auf Leben, sie gründet sich nicht auf Lehrsätze, sondern auf Thatsachen, sie ist geschichtlich und will in der Geschichte wirken.

Die Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte ist demnach das Wunder, die im Menschengeiste Inspiration, speciell Weissagung — diese zwei sind sofort als Beweismittel, oder wie Rothe will, als constitutive Momente der Offenbarung zu betrachten.

Wunder [1]).

1. Unbefangene Anerkennung.

Der Wunderbeweis wurde in den ersten Zeiten fleissig gebraucht, denn gegen die Einwendung des dämonischen

1) Vgl. Stirm, Apologie. 2. Auflage. 1856. S. 439 ff. J. Köstlin, De miraculorum, quae Christus et primi ejus discipuli fecerunt

Ursprungs und die Parallele mit fremden Wunderthätern wusste Origenes das teleologische Criterium des sittlichen Charakters und Zwecks des Wunders geltend zu machen. Doch wurde das Wunder nach seiner historischen, faktischen Seite bei den ersten Vätern nicht sonderlich in's Auge gefasst, wie sie sich denn Vergleichung mythischer Analogieen gefallen lassen und andererseits die Wundererzählungen als Allegorieen und Parabeln behandeln. Endlich werden die Wunder noch als in der Kirche immer fortdauernd geglaubt, was selbst die Häretiker für ihre Gemeinschaft in Anspruch nehmen. Augustin versuchte eine Definition des Wunders: portentum non fit contra naturam, sed contra quam est nota natura, mirabile. Zu demselben Resultat gelangte, wenn auch in weitläufigerer Begründung, Thomas Aq. Er fragt 1) kann Gott etwas thun praeter ordinem rerum inditum? In der Antwort wird unterschieden zwischen prima causa und quaelibet secundarum causarum. In der ersten Beziehung kann Gott nicht, aber in der zweiten, da die Ordnung der Ursachen der Willkür Gottes überlassen bleibt. 2) Ist Alles, was Gott gegen die Ordnung der Dinge thut, ein Wunder? Ja, in Beziehung auf uns, aber absolute Wunder kann Gott allein thun, relative können in der uns unbekannten Natur liegen. 3) Die Definition, die er gibt, ist, miraculum dicitur, quod causam habet simpliciter et omnibus occultam: haec autem est Deus. Unde ea, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, dicuntur miracula.

2. Auflösung des Wunderbegriffs.

Epoche macht in der Behandlung des Wunderbegriffs Spinoza. Er wendet ein A) gegen die objective Möglichkeit des Wunders: 1) Gott und Natur sind eins, also behaupten, Gott thue etwas gegen die Natur, heisst, Gott handle gegen sein eignes Wesen. 2) Die Ordnung der Dinge lässt sich durch nichts unterbrechen, also was Wunder heisst, ist nur relativ, mit Beziehung auf die Meinung der Menschen

natura et ratione. Breslau 1860. Rothe, zur Dogmatik. 1863. S. 80 ff. Weisse, der philosophische Gottesglaube und der supranaturalistische Wunderglaube. Prot. Kirchenzeitung 1858. Nr. 26. 27. 29.

und nichts als eine Erscheinung, deren natürliche Gründe wir nicht verstehen. 3) Wer das natürliche Verursachtsein mit Grund leugnen wollte, der müsste den ganzen Umfang der Naturkräfte kennen. B) Gegen die subjective Möglichkeit, die Erkennbarkeit, bemerkt er: 1) Offenbarung durch Wunder stützen wollen, heisst offenbar einen dunklen Gegenstand durch einen andern noch dunklern erhellen wollen. 2) Liesse das Wunder etwas schliessen, so wäre es keinesfalls das Dasein eines absoluten Wesens, denn das Wunder ist ein Einzelnes, Beschränktes. 3) Ja im Gegentheil das Dasein Gottes muss aus allgemeinen Begriffen, deren Wahrheit unerschütterlich ist, erschlossen werden. Diese allgemeinen Begriffe werden aber eben durch die Wunder und die Aufhebung der Naturgesetze erschüttert. Der Schluss ist somit nahe gelegt, Alles was in der Schrift erzählt wird, ist entweder natürlich geschehen, oder es ist gar nicht geschehen, sondern Vision oder Interpolation. In der letzten Beziehung reiht sich an Spinoza an Hume mit der Frage: können die biblischen Berichte, ja kann irgend ein Bericht in der Welt ein Wunder, eine Abweichung vom Naturlauf glaublich machen? Wenigstens die bekannten Zeugnisse für angebliche Wunder seien weit entfernt von solcher Glaubwürdigkeit. Denn „in der ganzen Geschichte sei kein Wunder aufzufinden, das a) von einer hinreichenden Anzahl, b) hinlänglich gebildeter Personen bezeugt wäre, um die Möglichkeit der Selbsttäuschung auszuschliessen, von Personen ferner, die c) so erwiesen rechtschaffen waren, und so viel Ansehen aufs Spiel setzten, dass eine absichtliche Täuschung unmöglich wäre, und d) in einem so frequenten Theil der Welt vor sich gegangen wäre, dass die Entdeckung der etwaigen Unwahrheit nicht hätte ausbleiben können, da ja ohnediess so viel Beispiele, z. B. die Wundergeschichten am Grab des Johann von Paris, die Neigung der Menschen zu Wunderannahmen beurkunden."

Hatte Hume an die Wunderberichte Anforderungen gestellt, die jede Geschichtschreibung vergangener Zeit unmöglich machen, so war gegen Spinoza's objective Einwendungen, auf welche die subjectiven zurückkommen, geltend zu machen, 1) dass Gott mit der Natur identisch ist, ist Voraus-

setzung. Selbst bei strenger Immanenz liesse sich Gott als Weltseele und diese an einigen Punkten vorzüglich wirksam denken. 2) Dass der Naturlauf sich nicht unterbrechen lasse, wird durch jede Einwirkung des Geistes auf die Natur widerlegt, wie denn in neuerer Zeit im Interesse der Wahlfreiheit gegen die Unmöglichkeit der Unterbrechung des Naturzusammenhanges protestirt worden ist, eine Protestation, welche wie der menschlichen Freiheit, so auch der göttlichen wird zu gut kommen können. 3) Dass man die ganze Reihe der Naturursachen kennen müsse, wird nach Drey's Bemerkung bei einem gewöhnlichen physischen Experiment mit seiner Hypothese auch nicht verlangt.

Aber nach der allgemeinen Richtung der Zeit fanden die Wunder immer weniger Glauben. Zwar fehlte es nicht an Vertheidigern. Nach dem Vorgang Alberts M., der für die Wunder rationes seminales, primordiales, radicales postulirt hatte, und Leibniz's, der seine prästabilirte Harmonie dafür zu verwenden im Stande war, hatte Bonnet die Theorie einer Präformation der Wunder, wonach sie zum Voraus im Weltlauf wären angelegt gewesen, aufgestellt, und Olshausen zum beschleunigten Naturprocess gegriffen, aber die Aufnahme bei den Zeitgenossen war für sie nicht günstiger, als die andern Rationalisirungen der Wunder für die Wunder selbst waren. Die Naturalisten gingen auf geheime Arzneimittel, neuere Entdeckungen führten auf die Analogie des Magnetismus zurück. Der Rationalismus suchte sich durch Hineinexegesiren aller möglichen Zwischenstadien die Wunder soviel möglich natürlich zurechtzulegen und der mythische Standpunct weist ihnen in der unabsichtlichen Dichtung der Gemeindesage ihre Stelle an. Die Vertheidiger aber haben sich so ziemlich mit einem mirabile statt eines miraculum begnügen gelernt.

Auch vor Schleiermacher [1]) haben die Wunder keine

1) Vgl. auch A. Schweizer, christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen 1. 1863, § 75. Die Abhängigkeit alles Natürlichen von Gott ist gleich dem Bedingtsein durch seine Naturordnung, so dass es eine andere Art von Abhängigkeit des Natürlichen von Gott nicht gibt. S. 248. Das Mirakel ist ein Unding,

Gnade gefunden und zwar hauptsächlich aus einem Grunde, der mit der ganzen Anlage seiner Glaubenslehre zusammenhängt, um des Grundsatzes willen § 14, es gebe keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Theil zu nehmen, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser. Lessing hatte schon gesagt, zufällige Geschichtswahrheiten können nie Beweise von nothwendigen Glaubenswahrheiten werden, und Hegel nannte die Wunder eine geistlose Art der Beglaubigung. So sagt auch Schleiermacher, die Wunder können den Glauben nicht bewirken, denn 1) haben wir kein Criterium in der Schrift, beweisende Wunder von nicht beweisenden zu unterscheiden; 2) bezeuge die Schrift selbst, theils dass der Glaube bewirkt worden sei ohne Wunder, theils aber dass Wunder ihn nicht bewirkt haben. Hätten also 3) die Wunder den Zweck gehabt, den Glauben zu bewirken, so hätte Gott den Gang der Natur auf unwirksame Weise unterbrochen. Würde aber der Zweck der Wunder nur in die auf Jesum zu lenkende Aufmerksamkeit gesetzt, so träfe diess nicht die Masse des Volkes, dem Jesus seine Wunderthaten bekannt zu machen verbot, sondern nur die Augenzeugen, somit hätten jedenfalls jetzt die Wunder nicht dieselbe Beweiskraft und doch müsse zu allen Zeiten der Grund des Glaubens derselbe sein. 4) Sei die Frage nicht zu umgehen, warum wir entfernt von solchen Offenbarungsgebieten an keine Wunder zu glauben geneigt sind und warum Jeder nur für sein Glaubensgebiet Wunder wirklich in Anspruch nimmt, auf den andern aber für falsch erklärt. Und hierauf gebe es keine andere Antwort, als dass der Glaubenszustand eines Jeden sein Urtheil über das als Wunder Angekündigte schon bestimmt und also nicht das Wunder den Glauben hervorbringt. Es sei natürlich wegen der Verbindung des Geistes mit der Natur von demjenigen, der die höchste göttliche Offenbarung ist, auch Wunder zu erwarten, welche Wunder jedoch immer nur beziehungsweise so heis-

das mirabile wird bleiben und sich als admirabile immer mehr über alles ausdehnen. Das Setzen und Handhaben der Naturordnung ist hier das einzige Wunder, wenn man diesen Namen darauf anwenden will." S. 253. Vgl. § 76. 77.

sen können, da unsre Vorstellungen sowohl von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geistes, als auch von der Ursächlichkeit des Willens auf die Natur eben so wenig abgeschlossen und ebenso einer Erweiterung durch neue Erfahrungen fähig seien, als unsre Vorstellungen von den leiblichen Naturkräften selbst. Was Schl. hier noch unentschieden gelassen, das hat er in dem Abschnitt von der Erhaltung, § 47, ganz unzweideutig ausgesprochen: die Wunder sollen Darlegungen der göttlichen Allmacht sein, aber ein Ändernkönnen im Geordneten sei für den Ordnenden nur dann ein Vorzug, wenn es zugleich ein Ändernmüssen gebe, was aber eine Unvollkommenheit wäre. Die Wunder stehen im negativen Verhältnisse zur Vergangenheit, im positiven zur Zukunft sollen sie etwas Neues hervorbringen, heben also allen Naturzusammenhang auf, während doch durch die Abhängigkeit von Gott nie ein Bedingtsein durch den Naturzusammenhang aufgehoben werden könne.

Auf diesem Boden hat denn die Kritik in concreto die Wunder, dieses Bollwerk der historischen Auffassung der biblischen Geschichte in dem Sinne, in dem sie sich selbst gibt, für mythisches Luftgebilde erklärt. Neustens aber hat sie alle Angriffe vom Standpunkte des Hume'schen Skepticismus, des Spinozistischen Substantialismus, des vulgären Rationalismus und des mythischen Kriticismus als in Einem Brennpunkte gesammelt in Renan, vie de Jésus (9. éd. 1864. Naumburger Ausgabe XLI. XLII.) „Aucun des miracles, dont les vieilles histoires sont remplies, ne s'est passé dans des conditions scientifiques. Une observation qui n'a pas été une seule fois démentie nous apprend qu'il n'arrive des miracles que dans le tems et des pays où l'on y croit, devant des personnes disposées à y croire. Aucun miracle ne s'est produit devant une réunion d'hommes capables de constater le caractère miraculeux d'un fait. Ni les personnes du peuple, ni les gens du monde ne sont compétens pour cela . . . ce n'est donc pas au nom de telle ou telle philosophie, c'est au nom d'une constante expérience, que nous bannissons le miracle de l'histoire. Nous ne disons pas: „le miracle est impossible;“ nous disons: „il n'y a pas eu jusqu' ici de mi-

racle constaté [1]). Que demain un thaumaturge se présente avec des garanties assez sérieuses pour être discuté, qu'il s'annonce comme pouvant, je suppose, ressusciter un mort, que ferait-on? Une commision composée de physiologistes, de physiciens, de chimistes, de personnes exercées à la critique historique, serait nommée. Cette commission choisirait le cadavre, s' assurerait, que la mort est bien réelle, désignerait la salle où devait se faire l' expérience, réglerait tout le systéme de précautions nécessaire pour ne laisser prise à aucun doute. Si, dans de telles conditions, la résurrection s'opérait, une probabilité presque égale à la certitude, serait acquise. Cependant comme une expérience doit toujours pouvoir se répéter, que l'on doit être capable de refaire ce que l'on a fait une fois, et que dans l'ordre du miracle il ne peut être question de facile ou de difficile, le thaumaturge serait invité à reproduire son acte merveilleux dans d'autres circonstances, sur d'autres cadavres, dans un autre milieu. Si chaque fois le miracle réussissait, deux choses seraient prouvées: la première, c'est qu'il arrive dans le monde des faits surnaturels; la seconde, c'est que le pouvoir de les produire appartient ou est délégué à certaines personnes... Jusqu' à nouvel ordre nous maintiendrons donc

1) Vgl. Zeller die Tübinger historische Schule, in Sybel's historischer Zeitschrift 1860 S. 101. »Wenn es sich um die Glaubwürdigkeit einer Wundererzählung handelt, so heisst das mit andern Worten: was ist wahrscheinlicher, dass hier in der Wirklichkeit etwas geschehen ist, was der Analogie unserer ganzen Erfahrung widerstreitet, oder dass die Überlieferung, welche ein solches Geschehene berichtet, falsch sei? Mit dieser Fragestellung ist aber auch die Antwort gegeben. Denn da sich die Wahrscheinlichkeit einer Annahme eben nur nach ihrer Übereinstimmung mit anderem, als wahr Anerkanntem bemessen lässt und da uns nun in unserer Erfahrung von ungenauer Beobachtung, ungetreuer Überlieferung, absichtlicher und unabsichtlicher Erdichtung, überhaupt von unrichtiger Berichterstattung zahllose Beispiele vorliegen, von einem sicher beglaubigten Wunder dagegen, von einem nachweisbar nicht aus dem natürlichen Zusammenhange der Dinge hervorgegangenen Erfolge kein einziges, so lässt sich kein Fall denken, in welchem der Historiker es nicht ohne allen Vergleich wahrscheinlicher finden müsste, dass er es mit einem unrichtigen Berichte, als dass er es mit einer wunderbaren Thatsache zu thun hat.«

ce principe de critique historique, qu'un récit surnaturel ne peut être admis comme tel, qu'il implique toujours crédulité ou imposture, que le devoir de l'historien est de l'interpréter et de rechercher quelle part de vérité, quelle part de l'erreur il peut recéler. Chap. XVI. miracles. S. 183 ff. Jésus dut choisir entre ces deux partis ou renoncer à sa mission ou devenir thaumaturge. Il faut se rappeler d'ailleurs que toute idée perd quelque chose de sa pureté dès qu'elle aspire à se réaliser. On ne réussit jamais sans que la délicatesse d'âme éprouve quelques froissements. Telle est la faiblesse de l'esprit humain que les meilleures causes ne sont gagnées d'ordinaire que par de mauvaises raisons... Il est impossible parmi les récits miraculeux dont les évangiles renferment la fatiguante énumération, de distinguer les miracles qui ont été prêtées à Jésus par l'opinion de ceux où il a consenti à jouer un rôle actif. Il est impossible surtout de savoir si les circonstances choquantes d'efforts, de frémissements et autres traits sentant la jonglerie, sont bien historiques ou s'il sont le fruit de la croyance des rédacteurs, fortement préoccupés de théurgie et vivant sous ce rapport dans un monde analogue à celui des „spirites" de nos jours. 188. Beaucoup de circonstances d'ailleurs semblent indiquer que Jésus ne fut thaumaturge que tard et à contrecoeur... Il est permis de croire qu'on lui imposa sa réputation de thaumaturge, qu'il n'y résista pas beaucoup, mais qu'il ne fit rien non plus pour y aider et qu'en tout cas il sentait la vanité de l'opinion à cet égard. 190. Nous admettrons sans hésiter que des actes qui seraient maintenant considérés comme des traits d'illusion ou de follie ont tenu une grande place dans la vie de Jésus. Faut-il sacrifier à ce côté ingrat le côté sublime d'une telle vie? Gardons-nous-en. Un simple sorcier à la manière de Simon le Magicien n'eût pas amené une revolution morale comme celle que Jésus a faite. Si le thaumaturge eût effacé dans Jésus le moraliste et le réformateur religieux, il fût sorti de lui une école de théurgie et non le christianisme. 191. Les miracles de Jésus furent une violence que lui fit son siècle, une concession que lui arracha la

nécessité passagère. Aussi l'exorciste et le thaumaturge sont tombés, mais le réformateur religieux vivra éternellement [1].

3. Wiederherstellungsversuche.

Solcher wiederaufgewärmter historischer Frivolität, wie der spinozistischen Auffassung des Verhältnisses von Gott und dem todten Mechanismus des Naturzusammenhangs sind die neueren Begründungsversuche der Wunder entgegengetreten. Drey: das Wunder ist nicht zu erklären aus den umgebenden Naturerscheinungen. Nach dem Causalitätsprincip müssen wir eine Ursache suchen und, diese hier nicht findend, springen wir zum allgemeinen Urgrund der Dinge über und setzen ihn zugleich als den speciellen Grund der unerklärten Erscheinung. Diese aber ist nicht schlechthin übernatürlich, nicht den Gesetzen der Welt widerstreitend; denn der gewöhnliche Causalnexus oder Naturlauf ist nichts als die Oberfläche der Natur. Das Wunder ist demnach: Erscheinung in der Sinnenwelt, in welcher wir wegen Unterbrechung des bekannten Naturzusammenhangs und der gänzlichen Unerklärtheit der Wirkung aus blossen Naturkräften die sich offenbarende göttliche Thätigkeit unmittelbar erkennen. Damit sind denn auch die Einwürfe beseitigt: 1) der Naturzusammenhang lasse sich nicht abändern. Aber

1) Vgl. weiter, was über die Auferweckung des Lazarus gesagt ist S. 255—256. Jésus n'était plus lui même. La conscience par la faute des hommes et non par la sienne avait perdu quelque chose de sa limpidité primordiale. Désesperé, poussé à bout il ne s'appartenait plus. La mission s'imposait à lui et il obéissait au torrent. Comme cela arrive toujours dans les grandes carrières divines, il subissait les miracles que l'opinion exigeait de lui bien plus qu'il ne les faisait. . . La foi ne connait d' autre loi que l'intérêt de ce qu'elle croit le vrai. Le but qu'elle poursuit étant pour elle absolument saint, elle ne se sait aucun scrupule d'invoquer de mauvais arguments pour sa thèse, quand les bons ne reusissent pas. Die Schwestern des Lazarus nicht Jüngerinnen Jesu, sondern Jesuiten, die den Bruder krank in einem Grabgemache verstecken, aus dem er dann Jesu vor den Leuten entgegentritt! cette apparition dut naturellement être regardée par tout le monde comme une résurrection.

was einwirkt ist ja wieder die Natur, nur eine höhere Ordnung, die Tagseite der Natur, während die Nachtseite gewöhnlich heraustritt. Beide zusammen bilden die Libration der Natur. 2) Die Wunder seien zufällig — aber dieses gilt nur für die Einzelbetrachtung, nicht aber beim Hinblick auf den moralischen Zusammenhang mit gleichzeitigen Bewegungen und Begebenheiten. 3) Sie seien göttliche Nachbesserungen und Ergänzungen — diess aber ist nur der Fall, wenn Gott sonst als die reine passive Ruhe zu denken war. J. Müller (Programm de miraculorum Jesu Christi natura 1839): die Wunder geschehen in der sinnlichen Natur. Die Naturereignisse aber werden durch die Naturkräfte gewirkt, nicht durch das Naturgesetz, und dieses Naturgesetz ist für sich nicht entgegen der göttlichen Autorität, sondern durch diese geleitet und festgestellt. Relative Wunder zu statuiren hilft nichts, denn auch mit diesen ist unsere Naturwissenschaft aufgehoben, es müssen vielmehr solche Wunder sein, wo mit den Naturkräften auch das gewöhnliche Naturgesetz aufhört. Der Mensch, als superior ordo, hat eine Herrschaft über die Natur, als ordo inferior. Aber er ist dabei an die Natur gebunden, indem er nichts ohne Vermittlung thun kann. Wie aber, wenn er etwas durch den einfachen Wink seines Willens bewirkt? Diess kann nicht die That der menschlichen Natur sein, sondern führt auf Gott zurück. Eine Unterscheidung von mittelbarer und unmittelbarer Einwirkung Gottes lässt sich nun nicht statuiren, sondern in den Wundern handelt Gott mit Ausschliessung der Naturkräfte. Diese Wirkung steht in der Mitte zwischen Schöpfung und concursus, als etwas Neues setzend, aber mit Beziehung auf die schon vorhandenen und wirksamen Naturkräfte. Hier zeigt Gott seine absolute Macht. Er offenbart seine in dem Naturgesetz verborgene Gegenwart auf besondere Weise, seorsim. Kriterien der Wunder sind somit ihr Hinausgehen über den Naturzusammenhang und eorum cum religione sanctissima nexus. Mit der Aufstellung eines absoluten Wunderbegriffs ist aber an ihrem Verständniss nicht verzweifelt, sondern sie sind klar a parte superioris ordinis.

In beiden Deductionen ist also ein Ausweg damit gesucht, dass, wie früher eine niedere und höhere Vernunft, so

jetzt eine niedere und höhere Natur oder vielmehr eine niedere und höhere Weltordnung statuirt wird. Dieser Standpunkt ist in klarer Schärfe ausgesprochen von Martensen § 67: die Schöpfung geht in die Erhaltung über, insofern als der schaffende Wille sich die Form des Gesetzes gibt, insofern als er auf jeder Entwicklungsstufe unter der Form der natürlichen und geistlichen Weltordnung, in, mit und durch die Weltgesetze und Weltkräfte wirkt. Aber aus der erhaltenden Thätigkeit bricht wiederum die schaffende hervor, welche über die niedere Weltordnung hinausschreitet, sich zum Princip einer höheren Weltordnung macht, zu welcher sich die vorhergehende nur als Mittel, als dienende Grundlage verhält. Daher ist die höhere Weltordnung für die niedere ein Wunder. Das Thier ist ein Wunder für die Pflanze, der Mensch ein Wunder für die ganze Natur. § 117. Wenn wir im Leben der Individuen, wie in dem der Gattung „den Finger Gottes“ erkennen, so geben wir damit zu erkennen, dass dasjenige Zusammentreffen von Umständen, welches nothwendig ist, damit ein Wendepunkt eintreten könne, damit eine Epoche entweder anfange oder zum Abschlusse gebracht werde, nicht in diesen Umständen selbst, sondern in dem übergeschichtlichen Willen, der im Kreise der natürlichen Bedingungen zum Durchbruch kommt, seinen genügenden Grund habe. Es ist der Begriff des Wunders, das uns hier wieder begegnet. Doch ist das Wunder nur das relative Wunder, so lange es nur der Ausdruck ist entweder für das schaffende Wirken in der Geschichte, oder für das schaffende Wirken in der Natur, ohne die vollkommene Vereinigung und das vollkommene Zusammenwirken beider d. h. der Natur und Geschichte auszudrücken. Das vollkommene Wunder ist nicht zu trennen von der heiligen Geschichte . . . die sich durch eine Reihe von Thatsachen entfaltet, welche Zeichen und Zeugnisse davon sind, dass der Gott der Geschichte und des Gewissens auch der Herr des Naturgesetzes ist. Man bleibt gar zu oft bei dem relativen Wunder stehen, weil man sich die Natur und Geschichte als zwei neben einander herlaufende Reihen denkt, die jede für sich ihre Wunder und ihre Gesetze habe, ohne zu erkennen, dass im Werk der Schöpfung

auch die Stufe eintreten muss, wo die vollkommene Einheit der Natur und Geschichte offenbar wird d. h. wo das vollkommene Wunder eintritt . . . Würde der Begriff der Vorsehung, würde der Begriff eines freien Schöpfergottes Wahrheit enthalten, wenn er in seiner Offenbarung an den Gegensatz zwischen Natur und Geschichte gebunden wäre, . . . wenn die Herrschaft Gottes getheilt wäre, so dass er, wo er sich als Herr der Geisterwelt offenbart, darauf verzichten muss, sich als Herr der Natur zu offenbaren und, wo er sich als Herr der Natur offenbart, seine geistige Majestät verbergen muss? . . Ist das Wunder für Gott unmöglich, so ist er selbst gefangen in dem Gegensatze zwischen dem Gesetze der Freiheit und dem Gesetze der Natur, in dem der geschaffene Geist gefangen ist und an welchem dieser gerade das unauslöschliche Merkmal der Creatürlichkeit hat . . . Das Wunderbare ist nur der nicht durchgeführte, der halbentwickelte Wunderbegriff. Gerade weil das Heilige und Natürliche nur äusserlich zusammentreffen, ist das Wunderbare mit der Zweideutigkeit von Zufall und Vorsehung, Natur und Gott behaftet und der Glaube muss noch eine Offenbarung verlangen, wo die Natur und Freiheit, welche in dem gewöhnlichen Weltlaufe geschieden sind, einander nicht nur in wunderbaren Configurationen suchen, nicht nur annäherungsweise zusammentreffen, sondern unmittelbar und ursprünglich vereinigt sind, es muss ein unzweideutiges Zeichen verlangen, von welchem er sagen kann: „hier ist Gott und nicht die Natur." — Das Eigene in dieser Begründung des Wunders ist 1) seine klare Anknüpfung an den Begriff eines Schöpfergottes, 2) sein Versuch, die „höhere Natur" oder die „höhere Weltordnung" als das Ineinander von Natur und Freiheit, als das vollkommene Zusammentreffen und Zusammenwirken von Natur und Geschichte zu begründen, eben damit 3) die ausschliessliche Begränzung des Wunderbegriffs auf das Gebiet der heiligen Geschichte.

Hiezu hatte Rothe in seiner Ethik den Weg gezeigt, wo er unter dem Abschnitte „Erlösung" auf das Wunder zu reden kommt § 540. Als schöpferischer Act ist nach seiner Auseinandersetzung die Offenbarung übercreatürlich, nicht

das blosse Erzeugniss der eigenen Entwicklung der Creatur rein aus sich selbst. Das Wunder „im engsten Sinn“ (von dem Rothe zur Dogmatik 103 ff. andere unterscheidet) ist ein absoluter, ein schlechthin unvermittelter Act Gottes, weil ohne Vermittlung schlechthin unerklärlich, ohne vermittelnden Dienst der Natur, ohne Hergang[1]). Von einem Widerstreite des Wunders mit den Naturgesetzen kann gar nicht die Rede sein, weil hier die Creatur überhaupt nicht concurrirt, mithin auch das Naturgesetz nicht: es wirkt schlechthin nur Gott oder der Mensch durch Gott. Soll der im sündigen Zustande relativ verborgene Gott absolut offenbar werden, so muss er es eben in solchen sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen, die unzweideutig ausserhalb der Reihe der in der Welt selbst ihre zureichende Causalität habenden Erscheinungen liegen. Daher der Zusammenhang mit der Manifestation als einer Offenbarung in geschichtlichen Thatsachen. Das Criterium des Wunders ist eben, dass es schlechthin unmöglich ist, als unmittelbar von Gott selbst, ohne einen Vermittlungsprocess. Der notorisch nicht kreatürlich vermittelte Erfolg innerhalb der Creatur ist das Wunder.“ — Die Wunderläugnung wird freilich einwenden, eben das Notorische werde ja in Zweifel gezogen; aber hier steht auf dem Erlösungsgebiete, welchem Rothe üherhaupt das Wunder zuweist, jedenfalls als ein notorisches das Auferstehungswunder da, das nicht nur in dem von der schärfsten Kritik nach seiner Ächtheit unangezweifelten ersten Corintherbriefe verbrieft ist, sondern durch die ganze erste Geschichte der christlichen Kirche seine Beglaubigung hat, welche ohne dieses objective Wunder zum Räthsel wird, an dem die „voraussetzungslose“ Kritik umsonst sich abgearbeitet hat[2]). In

1) Vgl. Rothe zur Dogmatik S. 98. ff.

2) Vgl. Baur, Geschichte der christlichen Kirche. I. Dritte Ausgabe 1863. S. 39—40. „Was konnte ein dem Tode anheimgefallener Messias selbst dem treuesten Anhänger der Sache Jesu noch sein? Es war hier nur entweder das Eine oder das Andere möglich, entweder musste in seinem Tode auch der Glaube an ihn erlöschen, oder es musste dieser Glaube, wenn er fest und stark genug war, nothwendig auch die Schranke des Todes durchbrechen und vom Tode zum Leben hindurchdringen. Nur das Wunder der Aufersteh-

dieser Beziehung sagt Rothe S. 111 (der Gesammtausgabe der Artikel zur Dogmatik 1863) zu denen, die sich in die

ung konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstossen zu müssen schienen. Was die Auferstehung an sich ist, liegt ausserhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung. Die geschichtliche Betrachtung hat sich nur daran zu halten, dass für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur festesten und unumstösslichsten Gewissheit geworden ist. In diesem Glauben hat erst das Christenthum den festen Grund seiner geschichtlichen Entwicklung gewonnen. Was für die Geschichte die nothwendige Voraussetzung für alles Folgende ist, ist nicht sowohl das Factische der Auferstehung Jesu selbst, als vielmehr der Glaube an dieselbe. Wie man auch die Auferstehung Jesu betrachten mag, als ein objectiv geschehenes Wunder, oder als ein subjectiv psychologisches, sofern, wenn man auch die Möglichkeit eines solchen voraussetzt, doch keine psychologische Analyse in den innern geistigen Process eindringen kann, durch welchen im Bewusstsein der Jünger ihr Unglaube bei dem Tode Jesu zu deren Glauben an seine Auferstehung geworden ist: wir können doch immer nur durch das Bewusstsein der Jünger hindurch zu dem gelangen, was für sie Gegenstand ihres Glaubens war, und können somit auch nur dabei stehen bleiben, dass für sie, was auch das Vermittelnde dabei gewesen sein mag, die Auferstehung Jesu eine Thatsache ihres Bewusstseins geworden ist und alle Realität einer geschichtlichen Thatsache für sie hatte.« Drängen sich hier nicht mit Nothwendigkeit die beiden Fragen auf: 1. Gilt es nicht sonst als die Aufgabe einer rein historischen Geschichtsschreibung, bei einer so wichtigen Thatsache, wie jedenfalls die »Thatsache des Bewusstseins« der Jünger ist, gerade den Grund zu erforschen, genügt es ihr sonst, sich zu beruhigen mit dem Gedanken »was auch das Vermittelnde gewesen sein mag?« Vgl. Rénan vie de Jésus S. 308. Que s'était-il passé? C'est en traitant de l'histoire des apôtres que nous aurons à examiner ce point et à rechercher l'origine des légendes relatives à la résurrection. La vie de Jésus, pour l'historien, finit avec son dernier soupir. Mais telle était la trace qu'il avait laissée dans le coeur de ses disciples et de quelques amies dévouées que, durant des semaines encore, il fut pour eux vivant et consolateur. Son corps avait-il été enlevé, ou bien l'enthousiasme, toujours credule, fit-il éclore après coup l'ensemble de récits par lesquels on cherche à établir la foi á la résurrection? C'est ce que, faute de documents contradictoires, nous ignorerons à jamais. Disons cependant, que la forte imagination de Marie de Magdala (elle avait été possédée de sept démons) joue dans cette circonstance un rôle capi-

Wunder heut zu Tage nicht finden können: „ihr mögt selbst zusehen, wie ihr ohne sie mit der Geschichte fertig werdet,

tal. Pouvoir divin de l'amour! moments sacrés où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité!« Aus dieser Stelle des neusten französischen Kritikers ergibt sich mit Evidenz zweierlei. Einmal, dass er es als Pflicht des historischen Kritikers ausdrücklich anerkennt, dem Ursprunge solcher Legenden d. h. eben dem Objectiven — irgendwelcher Art — das dem Bewusstsein des Apostels zu Grunde lag, nachzuforschen, diess ist sein Eingeständniss am Anfange der Stelle. Aber für's Zweite zeigt der Schluss derselben evident, wie das Leben Christi vom Standpunkte der mythischen Anschauung in concreto sich gestalten muss, eine Gestaltung, bei welcher sich der Ruf des Erstaunens nicht unterdrücken lässt: das also das Ende der »heiligen Geschichte?« — und die Erinnerung an den Horazischen Vers nicht ausbleiben kann: desinit in piscem mulier formosa superne. Aber abgesehen hievon gibt die angeführte Baur'sche Stelle mit Nothwendigkeit Anlass zu der zweiten Frage:

2. Liesse sich nicht mit dem oben aufgestellten Canon »wir können doch immer nur durch das Bewusstsein der Jünger hindurch zu dem gelangen, was für sie Gegenstand ihres Glaubens war« — geradezu alles Objective der geschichtlichen Erscheinung Christi ignoriren mit dem Gedanken, es genüge nur an der Thatsache des Glaubens der Jünger, dass einmal ein Jesus existirt habe, den sie für den Messias gehalten? ja liese sich nicht mit diesem Canon am Ende jede Thatsache irgend eines geschichtlichen Berichtes auf die Seite schieben? — Vgl. hiezu die allerneuestens geführten Verhandlungen: (Zeller) die Tübinger historische Schule, Sybel's histor. Zeitschrift 1860, 3. S. 90—173. Ritschl, über die geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums, Jahrbücher für deutsche Theologie 1861 S. 429—59. (Zeller) die historische Kritik und das Wunder, Sybel's hist. Zeitchrift 1861, 356—373. Ritschl, Erläuterungen ebendaselbst 1862, III. S. 85—99. Zeller, zur Würdigung der Ritschl'schen Erläuterungen, ebendaselbst S. 100—116. Baxmann Baur's speculative Geschichtsconstruction und der Wunderanfang des Christenthums, Jahrb. f. deutsche Theologie 1863, IV. 733—759. Strauss in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1863. IV. 386 f. Erwiderung von Paul ebendaselbst 1864. 1. S. 82 f. W. Beyschlag, über die Bedeutung des Wunders im Christenthum. Vortrag im evang. Verein in Berlin 3. März 1862. Berlin, Rauh, 1863. Ders. Bekehrung des Apostels Paulus. Stud. und Krit. 1864, 2. S. 197 f. J. Köstlin Art. Wunder in Herzogs Encyclopädie XVIII. 306—18. Mein Religionslehrbuch: Christenthum nach Geschichte und Lehre. Zweite Ausg. Stuttg. 1864. II. Theil. Die Lehre etc. 80.

wie ihr ohne sie eine pragmatische Erklärung der als thatsächlich feststehenden Geschichtserfolge zu stande bringt, für die wir andere in den Wundern einen Schlüssel besitzen. Ich für meine Person nehme ja die Wunder nicht etwa aus dogmatischer Cupidität an, sondern im *historischen* Interesse, desshalb, weil ich bei gewissen unzweifelhaften Geschichtsthatsachen ihrer als *historischer* Erklärungsgründe nicht entbehren kann, nicht weil sie mir die Geschichte durchlöchern, sondern gerade um über die klaffenden Risse in ihr hinüberzukommen.“ Denn allerdings hat das Wunder bei Rothe zur Voraussetzung nicht eine einzelne Geschichte oder eine Sammlung einzelner Geschichten, sondern Geschichte im Zusammenhange als Manifestation Gottes im oben dargelegten Sinne. So spricht er denn seine Bedeutung auch in der eben genannten weiter ausführenden Abhandlung dahin aus: S. 86 ff. Naturzusammenhang und Wunder haben gar nichts mit einander zu schaffen. Wenn die göttliche Weltregierung das Abdrehen des Walzwerks einer Spieluhr sei, dem von Ewigkeit her die abzuspielende Melodie in dem vollständig ausgeführten Satze von einzelnen Stiften fest aufgehämmert sei, dann allerdings gebe es in der Welt keinen Raum für das Wunder. „Das Wunder hat zu seiner Voraussetzung eine wirkliche relative Selbstständigkeit der Welt gegenüber von Gott, ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm unbeschadet, ein wirkliches Unterschiedensein und Auseinandertreten der göttlichen Causalität und der creatürlichen und ebenso, und zwar im engsten logischen Zusammenhange damit, auch einen Spielraum für die Bewegung der Freiheit in der Welt, der Freiheit Gottes sowohl als der der persönlichen Geschöpfe.“ Aber diese doppelte Voraussetzung sei eben in der Idee Gottes selbst als eines lebendigen und persönlichen gefordert, wie ihn der neuere Theismus zu begreifen sucht. Auch für ihn gelte, was Zeller (Jahrbücher B. I. 2. S. 285) von gewöhnlichem Theismus sage: das Wunder sei seine unmittelbarste Consequenz. „Wird Gott einmal als ausserordentlicher Wille gedacht, so muss man auch eine Bethätigung dieses Willens in der Welt zugeben, diese Bethätigung aber als Hereingreifen eines transcendenten Princips in den

Weltlauf kann nur eine übernatürliche, ein Wunder sein." Darum sind Wunder und Weissagung 82 constitutive Elemente der Offenbarung selbst, sie ist nicht blos von demselben begleitet, sie besteht in Wunder und Weissagung. 108. „Wenn Gott Wunder thut, so will er damit zeigen, dass Einer da ist, der kann, was die geschöpfliche Natur, was überhaupt das Geschöpf nicht kann; er thut im Wunder etwas über den Naturprocess und die Naturgesetze hinaus. Das Wunder verkündigt gleich sehr die absolute Unabhängigkeit des lebendigen Gottes in seinem Verhältnisse zu der durch ihn daseienden und in sich selbst nach einem ihr immanenten Gesetze für sich ihr eigenes Leben führenden Welt und seine allmächtige Gegenwart mitten in dieser Welt und eben vorzugsweise auf diesem tiefen Eindrucke von der mit nichts vergleichbaren Herrlichkeit des in seiner Lebendigkeit seinen Geschöpfen unmittelbar persönlich nahen Gottes, den das Wunder unwillkürlich hervorruft, ist das bleibende religiöse Interesse an demselben begründet, das auch dann nicht erlischt, wenn es sein Amt im Dienste der in die Geschichte eintretenden Offenbarung bereits längst ausgerichtet hat." Von diesem Standpunkte tritt für Rothe allerdings die apologetische Bedeutung des Wunders in den Hintergrund S. 111, „wo die Offenbarung bereits geschichtlich in Kraft steht, wo, was die Wunder geredet haben, bereits in das Gemeindebewusstsein eines Gemeinschaftskreises als Überzeugung eingegangen und hineingewachsen ist, da ist es von untergeordneter Wichtigkeit, wie man von dem Wunder urtheilt." So nimmt denn Rothe keinen Anstand S. 99 es auszusprechen, dass das Wunder „etwas Magisches" hat und „Gott zaubert in ihm": aber von den Principien seiner Offenbarungstheorie aus hat er auch die Cautele bereit, solches Zaubern dürfe und könne Gott nur am gehörigen Orte, also nur da, wo er dadurch nicht mit sich selbst und seiner heiligen Weltordnung in Widerspruch geräth, also nirgends, wo es sich um Wirkungen handelt, die ihrem Begriffe zufolge persönlicher, d. h. moralischer Natur sind, also nirgends auf dem Gebiete der Heilsaneignung. Ist hiemit im Allgemeinen für die Anwendung des Wunderbegriffs eine Einschränkung gegeben, so hat Rothe gleich zu Anfang auch nicht unter-

lassen, für die Anwendung auf die concreten biblischen Wunder, der Wissenschaft ihre Freiheit zu wahren S. 84, indem die 2 Fragen auf's schärfste auseinander zu halten seien, die ganz abstracte, ob Wunder an sich denkbar seien, und die concrete, ob ein bestimmtes biblisches Wunder für thatsächlich zu halten sei; „die eine Frage ist philosophisch, die andere historisch; sie durcheinander mengen, heisst augenscheinlich sie verwirren. Wenn ich Wunder für möglich halte, ja sogar fordere, so folgt mir daraus nicht, dass ich jedes Datum, das sich mir als Wunder dargibt, ununtersucht als solches gelten lassen darf, zumal etwa, wenn es in der h. Schrift geschrieben steht." In solcher Begründung und Beschränkung scheint wenigstens der Weg betreten, die Interessen des Glaubens und der Wissenschaft zu versöhnen und Männern wie Rothe gegenüber ist gewiss kein Grund, sie den Theologen zuzurechnen, welche nach Zeller's Wort [1]) „zu gebildet sind, um Wunder zu glauben, und zu rücksichtsvoll, um sie zu läugnen."

Weissagung [2]).

1. Der Beweis aus der Weissagung wurde anfangs hauptsächlich angewandt und von Origenes dem Wunderbeweis nicht nur bei- sondern übergeordnet: „ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως sind bessere Beweise als die dialektischen: aber die Wunder konnten nur die Zeitgenossen Christi zum Glauben führen, mehr Überzeugungskraft hat für die Jetztlebenden die Weissagung, die noch immer der Prüfung sich unterwirft." Übrigens wurde der Beweis hauptsächlich gegen

1) Zeller, die histor. Kritik und das Wunder, in Sybel, hist. Zeitschrift. Band VI. 1861. S. 367.

2) Vgl. den Artikel von Öhler in Herzogs Encyklopädie XVII, 626—59. Derselbe Art. Prophetenthum des Alten Testaments ibid. XII, 211 f. Ferner Delitzsch, biblisch-theologische und apologetisch-kritische Studien 1. Band. Auch unter dem Titel: die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenbergs, historisch-kritisch dargestellt. 1845.

die Juden gebraucht und fand bei den Heiden Widerspruch, bei welchen die mantische Kunst sehr niedrig stand und auch den Thieren beigelegt wurde. Auch musste man ihnen erst den Vorzug der biblischen Prophetieen vor den dämonischen Orakeln darthun, was z. B. durch Eusebius geschah vermittelst der Gegenüberstellung der sittlich-religiösen Bedeutung der christlichen Orakel und des finstern Zwecks der Dämonen. Übrigens fanden seit Justin auch die Sibyllinischen Orakel und die des Hystaspes Eingang. Auch war es Justin, der die christliche Typik besonders ausbildete und das Zeichen des Kreuzes in Natur und Menschenleben nachzuweisen sich bestrebte.

2. Aber schon seit der Zeit des Celsus griffen die Juden die Erklärung der Christen als ungeschichtlich an und es entstand so mehr und mehr ein Zwiespalt des religiösen und des grammatischen Sinns, der ursprünglichen Bedeutung und der Citationen im Neuen Testament, den als Doppelsinn anzunehmen die Socinianer und Arminianer kein Bedenken trugen. Diess wurde zunächst auch von den mystischen Theologen angenommen, die den einen Sinn auf den menschlichen Verfasser als Urheber, den anderen auf Gott zurückführen — was die wörtliche Inspiration voraussetzt. Auf der andern Seite wurde das „auf dass erfüllt werde“ gefasst nur als Andeutung einer Ähnlichkeit, oder als ἵνα ἐκβατικόν. Vom Standpunkt der mythischen Erklärung aber sind die Weissagungen im Alten Testament 1) vaticinia post eventum, 2) politische Gutachten, die messianischen Weissagungen zeigen uns das in den hervorragendsten Geistern der jüdischen Nation in den erhöhtesten Momenten lebende Vorgefühl der einstigen weitern Verbreitung der Jehovareligion und innerhalb derselben das Bedürfniss nach einem freien, mehr innerlichen und positiven Verhältnisse des Menschen zu Gott. Das Neue Testament aber gibt 1) Weissagungen von Dingen, die schon geschehen waren — vaticinia post eventum, 2) die erst geschehen sollen — hier kann die nicht erfüllte Weissagung kein Criterium sein, 3) die schon jetzt geschehen sein sollen. — Gegen diese Auffassung aber ist zu bemerken: 1) die durchgängige Annahme der vaticinia post eventum, wo sie in die Combi-

nation des historischen Entwickelungsganges nicht passen, ist weiter nichts als eine Hypothese. 2) Das Moment, das denn doch den messianischen Weissagungen vindicirt wird, ist viel bestimmter zu fassen. Es ist nicht nur ein Zeugniss der hervorragendsten Geister aus ihren erhöhtesten Lebensmomenten, sondern es ist eine Continuität von Zeugnissen, eine Reihe der Offenbarungsökonomie, und darauf beruht das Hauptmoment der Prophetie. Der Gegenstand ihrer Erwartung aber ist viel bestimmter die Erlösung, das Wegnehmen von der Sünde, und so ist die Prophetie die Brücke zwischen Gesetz und Evangelium. 3) Die einzelnen messianischen Weissagungen hat die Wissenschaft zu untersuchen und hier ist zuzugeben, dass die Citate im Neuen Testament meist auf einer allegorischen Interpretation beruhen, die damals zeitgemäss war, ohne das Jetzt noch anzusprechen oder zu binden. Im Ganzen aber werden sie sich als Typen betrachten lassen und führen eben auf die Continuität des göttlichen Offenbarungsplans, der mehr und mehr bestimmte und sichre Züge zum Bewusstsein bringt. Vgl. Jes. 53.

Schleiermacher [1]) will streng geschieden wissen zwischen dem apologetischen Gebrauch, welchen die Apostel von den Weissagungen im Alten Testament machten in ihrem Verhältniss zu den Juden, und dem allgemeinen Gebrauch, den man von ihnen als Beweismittel machen wollte. Denn sollten diese Weissagungen allgemein den Ungläubigen vorgehalten werden, um den Entschluss zum Eintritt in die Gemeinschaft Christi in ihnen zu bewirken, so müsste schon vorher ausgemacht sein, dass jene Weissagungen alle als zusammengehörig anzusehen seien und alle ein einzelnes und zwar ein und dasselbe Subject im Auge haben, denn sonst wäre ihrer aller Erfüllung in einer und derselben Person vielmehr ihre Nichterfüllung, ferner dass sie alle an Christo in Erfüllung gingen und zwar jede, wie sie gemeint war, die buchstäbliche buchstäblich, die symbolische symbolisch. Bedenken wir aber, wie es mit diesen Voraussagungen stehe, so sei ein Erweis Christi aus den Weissagungen geradezu unmöglich. Ferner aber sei mit

1) Christl. Glaube § 14. S. 94 ff.

dem Beweis aus Weissagungen der Glaube an dieselben schon vorausgesetzt, ohne diesen wäre die Weissagung nur eine Notiz, die nur für denjenigen einen Antrieb enthalten könnte, die Gemeinschaft mit Christo zu suchen, in welchem schon ein Erlösungsbedürfniss vorhanden wäre, und zwar nur sofern das in den Weissagungen sich aussprechende dem seinigen analog wäre, zugleich aber das Geweissagte damit in anschaulicher Verbindung stände, d. h. sofern Jeder aus seinem eigenen Bewusstsein und Bedürfniss heraus dasselbe hätte weissagen können. Das aber sei allerdings die stärkende und bestätigende Bedeutung der Weissagung, dass sie uns ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum entdeckt.

In den letzten Jahrzehnten, wo theils die Ereignisse und der Entwicklungsgang der Zeitgeschichte, theils erneutes eingehendes Studium des alten Testaments den Blick auf die Propheten gelenkt, ist die Weissagung theils in abstracto, theils in concreto Gegenstand eingehenderer theologischen Verhandlungen geworden, durch welche einerseits der mehr formelle Charakter der Weissagung (Prophetie, Typik) in's Licht gesetzt (Bleek, Bertheau), andrerseits das Materielle der Frage über die, mehr spiritualistische oder mehr realistische Art ihrer Erfüllung (von Hofmann, Auberlen) näher an's Licht gestellt worden ist. Insbesondere hat sich die Offenbarung sowohl nach Ursprung (ob, wie die Tübinger Schule, um das Evangelium dem Apostel um so sicherer absprechen zu können, will, der Apostel oder etwa ein Presbyter Johannes der Verfasser) als nach ihrer Composition (Lücke, de Wette, Ewald) und Auslegung (ob mehr reichsgeschichtlich — Auberlen, Kemmler — oder mehr allgemein typisch — Hengstenberg — oder rein geschichtlich — Ewald, Zittel) einer sehr reichhaltigen Bearbeitung zu erfreuen gehabt [1]), bei welcher das apologetische und dogmatische Moment der Weissagung nicht unberücksichtigt bleiben konnte. Ausführlicher aber hat sich auch über die Weissagung und zwar im Zusammenhange mit seiner ganzen Of-

1) Vgl. Ebrard, Art. Offenbarung Johannis in Herzogs Encyklopädie X, 574 f.

fenbarungstheorie Rothe ausgesprochen [1]). Die Weissagung ist ihm eben das zur göttlichen Offenbarungsthat, wenn sie ihren Zweck erreichen soll, hiezu erforderte sie gutachtend auslegende Offenbarungswort. Eine göttliche Manifestation, welche keine Weissagung in ihrem Geleite hätte, wäre keine Offenbarung, so wie es auch wieder eine Weissagung (im Unterschiede von der zufälligen Wahrsagung) nicht anders gibt als in ausdrücklicher Beziehung auf eine zu ihr gehörige göttliche Manifestation. Die Weissagung geht folglich der Manifestation fort und fort zur Seite und ist daher auch wie diese, was die altkirchliche Theorie ganz übersehen hat, ein sich organisch in sich entwickelndes geschichtliches Continuum. Sie ist nicht ausschliessend Voraussetzung, aber doch ist die Hinausschau in die Zukunft ein wesentliches Moment [2]). Die prophetische Vorhersagung hat den Zweck, den weitern Vollzug der göttlichen Offenbarungsmaterien nach ihren jedesmal noch rückständigen Momenten in der Zukunft, je in den bestimmt geordneten Zeitpunkten zu ermöglichen und damit hat sie eine Bestimmung von höchster Wichtigkeit, keineswegs aber hat sie den Beruf, nach bereits geschichtlich vollendeter Offenbarung hintennach den Glauben an diese in den nachfolgenden Geschlechtern zu begründen, wie ihr diess letztere denn auch niemals gelungen ist. Sie soll namentlich Mittel sein für die geschichtliche Einführung späterer Träger der göttlichen Offenbarung, sowohl um ihnen selbst ihren Beruf als Actoren im Drama der göttlichen Manifestation und zwar die bestimmte Rolle, die sie darin übernehmen sollen, zum Bewusstsein zu bringen, als auch um ihnen bei denjenigen, in deren Kreise sie als Organe der göttlichen Offenbarung aufzutreten haben, bestimmte Anknüpfungspunkte zu gewähren und zur Beglaubigung zu gereichen." Diese doppelte Art der Bestimmung in der Weissagung lässt sich auch an Christus selbst nachweisen. Vgl. Joh. 5, 39. 46. 13, 18. 17, 12. Matth. 26, 54. 56. Luc. 22, 37. 24, 26. 46. Ob und welche Weissagungen „messianisch" sind, bedarf einer selbstständig

1) Zur Dogmatik. 1863. Zweite Abhandlung. S. 113 ff.
2) Vgl. Twesten, Dogmatik I, 379—383.

exegetischen, durch keine dogmatische Voraussetzung beeinflussten Untersuchung. „Wie viel diese auch von einzelnen Weissagungen fallen lassen mag, so wird sie doch das Vorhandensein einer sich je länger desto mehr aus sich selbst heraus zu immer concreteren Gestalten entwickelnden, wesentlich messianischen Voraussagung im Alten Testament, und zwar als den eigentlichen Kern der alttestamentlichen Vorausverkündigung des Heils, anerkennen müssen und dass die geschichtliche Erscheinung Jesu sich zu ihr als das Urbild verhält, welches ihr eigentlich vorschwebt, jedoch freilich, ohne dass sie es mit wirklicher Deutlichkeit in der vollen harmonischen Totalität und Einheit aller seiner besondern Züge aufzufassen und festzuhalten vermag.“ Sobald aber der Heilsrathsschluss Gottes sein wahres Wesen in Christo vollständig geschichtlich aufgeschlossen, so ist hiermit die sichere Construction auch seiner noch nicht geschichtlich realisirten wesentlichen Momente ermöglicht und von nun an gibt es objectiv betrachtet keinen Ort mehr für eine voraussagende Weissagung, die mehr wäre als nur eine abgeleitete. Je vollständiger der göttliche Heilsrathsschluss sich geschichtlich auslegt, desto mehr wird es möglich, durch das natürliche Denken für sich allein, ohne Inspiration, aus dem bisherigen Verlaufe der göttlichen Offenbarungsgeschichten den künftigen zu erschliessen. Christus aber ergänzt die Totalität der voraussagenden Prophetie vollständig und schliesst ihre Reihe ab (vgl. Matth. 11, 13. 2 Cor. 1, 20), wenn gleich nicht die der Prophetie überhaupt.

III. Schrift.

1. Canon [1].

A. Bildung des Canon.

1. Canon hiess ursprünglich in der alten Kirche die regula fidei, der Inhalt der Glaubensregel. Erst später erhielt das

1) Vgl. Dillmann, über die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments. Jahrb. für deutsche Theologie 1858, III,

Wort die jetzt giltige Bedeutung des Verzeichnisses der heil. Bücher, im Gegensatz des Canons gegen die Apokryphen, wie gegen Tradition und Menschensatzungen, und zwar hauptsächlich von dem Alten Testament her. Im Alten Testament geschah die erste Sammlung nach dem Exil; eine spätere im makkabäischen Zeitalter. Geschlossen war der Canon sicher wenigstens zur Zeit des Josephus, der schon die Zahl der Bücher nennt, nämlich 22 nach der Zahl des hebräischen Alphabets, wobei Ruth mit den Richtern, und die Klagelieder mit Jeremias zusammengezählt werden. Eigentlich sind es 39 Bücher, getheilt in die Thorah, die Nebiim und zwar die früheren, die Geschichtsbücher, und die späteren, die eigentlichen Propheten, drei grosse und zwölf kleine, endlich die Chetubim, Ἁγιόγραφα, zu denen auch Daniel gerechnet ward. Canon und Apokryphen finden sich schon bestimmt geschieden bei Melito von Sardes und Origenes.

Für das Neue Testament findet sich die erste Spur einer Sammlung bei Marcion, nämlich sein Ἀπόστολος von zehn paulinischen Briefen und ein Evangelium, das gewöhnlich für den verstümmelten, neuerdings für den anfänglichen Lucas erklärt wird. Bei Iren., Clem. von Alex., Tert. finden sich vier Evangelien, Acta, 13 Briefe Pauli, 1 Petri, 1 Johannis, Apocalypse, in zwei Sammlungen, den Evangelien und den Briefen. Bei Tertullian wird sogar das Neue Testament zum ersten Mal als ein Ganzes mit novum instrumentum bezeichnet. Origenes kennt schon, aber bezweifelt den Hebräerbrief, wobei er sich dahin entscheidet, die Gedanken rühren vom Apostel, Darstellung und Composition von einem Unbekannten her, (aber εἴ τις οὖν ἐκκλησιαστικὸς ἔχει ταύτην ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, εὐδοκιμάτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῆ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παρέδοσαν), Jacobi als ἡ φερομένη I., 2 Petri (Πέτρος μὲν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν, ἀμφιβάλλεται γάρ), 2. 3. Johannis (ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίας εἶναι ταύτας), Judä (εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις

S. 419 ff. Öhler, Canon des Alten Testaments, in Herzogs Encyklopädie I, 243 ff. Landerer, Canon des Neuen Testaments, ebendaselbst VII, 270 ff. Kahnis, lutherische Dogmatik I. S. 655 ff.

ἐπιστολήν). Dagegen wird noch von ihm Hermas und Barnabas als γραφή citirt, was früher von Irenäus geschah, der zugleich die Vierzahl der Evangelien aus dogmatischen Gründen durch die vier Himmelsgegenden und die vier Ströme im Paradies beweist. Die Apocalypse ist bezeugt durch Papias, Justin, Melito, Theophilus, wurde aber vom Presbyter Cajus in Rom im Kampf gegen die Montanisten und von Dionysius von Alexandrien im Gegensatz zum Chiliasmus angegriffen.

Wichtig für die Geschichte des Canons sind zwei Stellen in Eusebii historia ecclesiastica. In der einen III, 39 führt er das Zeugniss des Papias an, der (in einer vielleicht eingeschobenen Stelle 14, 36 ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων, aber hier) σφόδρα γὰρ σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν genannt wird. Dieser wolle von dem Presbyter Johannes gehört haben: Ματθαῖος ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια (κυρίου) συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου ὅτι παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον, δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς [1]). In der andern Stelle aber III, 25 gibt Eusebius Zeugniss über den Stand der Frage zu seiner Zeit. Er unterscheidet 1) ὁμολογούμενα, die vier Evangelien, Acta, Paulus, 1 Joh., 1 Petri; ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴ γε φανείη, ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου. 2) ἀντιλεγόμενα. a) ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ'οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ Juda, 2 Petri, 2 und 3 Johannis, εἴτε τοῦ Εὐαγγελίστου τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου αὐτῷ. b) ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ Acta Pauli, pastor, apocalyps. Petri, Barnabae, διδαχαὶ ἀποστόλων,

1) Vgl. Schleiermacher, über die Zeugnisse des Papias von unsern zwei ersten Evangelien. Sämmtliche Werke I. Zur Theologie 2. S. 363 ff. Baur, die canonischen Evangelien S. 436 ff. 580 ff.

ἔτι δὲ ὡς ἔφην ἡ I. ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἥν τινες ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ καὶ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. Weiter das Evangelium der Hebräer. Ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη. Ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίνοντες τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας καὶ .. τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας. Weitere aber seien nicht per successionem ecclesiae, die sie nicht εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν. 3) ἄτοπα πάντα καὶ δυσσεβῆ, obwohl ὀνόματι τῶν Ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προσφερόμενα. Πόρρω δὲ καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτήρ. Hiernach gibt er denn drei Classen an, ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα = νόθα, ἄτοπα, so dass 2) a. und 2) b. zusammenfallen, da er umgekehrt auch sagt zu 2) a. Jacobi νοθεύεται, und zu 2) b. pastor ἀντιλέλεκται, wonach beide Ausdrücke identisch sind.

Die Synode von Laodicäa 360—64 nimmt im Alten Testament unter den Apokryphen nur Baruch auf, im Neuen Testament dagegen καθολικὰς ἑπτά, Παύλου δεκατέσσαρες (Hebräer eingerechnet), Apoc. nicht. Streitig waren fortan nur 1) die Apokryphen des Alten Testaments, 2) unter den katholischen Briefen 2 Petri, 2 und 3 Johannis, Judä, 3) der Paulinische Ursprung des Hebräerbriefes, 4) die Geltung der Apoc., worüber sich Gregor von Nazianz also ausspricht: τινές φασι τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθον οὐκ εὖ λέγοντες, γνησία γὰρ ἡ χάρις. Καθολικῶν ἐπιστολῶν τινες ἑπτά φασιν, οἱ δὲ τρεῖς μόνας χρῆναι δέχεσθαι. τὴν δ' ἀποκάλυψιν I. πάλιν τινὲς μὲν ἐγκατακρίνουσιν, οἱ πλείους δέ γε νόθον λέγουσιν. Athanasius spricht sich entschieden für die Canonicität aus. Er unterscheidet aber von den κανονιζόμενα, πιστευθέντα τε εἶναι θεῖα βιβλία, πηγαὶ τοῦ σωτηρίου, die ἀναγιγνωσκόμενα Sapientia, Sirach, Esther, Judith, Tobias, διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, ποιμὴν, und von diesen wieder die Apokryphen der Ketzer.

Mehr und mehr fanden so in dem Canon Eingang, aus dem sie (nach der jüdischen Tradition) von Hieronymus und Rufin ausgeschieden waren, die Apokryphen. Sie wurden kirchlich aufgenommen unter Augustins Einflusse auf den Synoden in Nordafrika zu Hippo regius 393 und (3) Car-

thago 397, welche im Alten Testament neben den gewöhnlichen 5 Salomonis libri (proverb., eccles., cantic., sapient., Jesus Sirach) Tobias, Judith, 2 Makkabäer in den Canon stellten. Im Neuen Testament wurden angenommen die Evangelien, die Apostelgeschichte, Pauli tredecim, ejusdem ad Hebraeos una, Apocalypsis, Petri duae, Johannis tres, Jacobi una. Über den Hebräerbrief ist bemerkt ab omnibus ecclesiasticis suscipi, licet plerique eam vel Barnabae, vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse, cujus sit, quum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur.

3. a) Dieser Canon ist zwar nicht in der griechischen Kirche, die dem Laodicäischen folgte, aber in der katholischen giltig geblieben, wird von Isidor von Sevilla aufgeführt und vom Concil zu Trient bestätigt sess. IV. § 12. sacrosancta oecumenica synodus in spiritu sancto congregata hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur .. Orthodoxorum patrum exemplum secuta *omnes libros*, *tam veteris quam novi testamenti*, cum utriusque unus Deus sit auctor, ... suscipit .. — womit denn die Apokryphen, hauptsächlich aus dogmatischen Gründen, weil sie lange Zeit in der Kirche gegolten und weil sie Beweisstellen (z. B. für das Fegfeuer, die oblationes pro defunctis 2 Maccab. 12, 43 ff.) enthalten, angenommen wurden und die von spätern katholischen Dogmatikern versuchte Unterscheidnng von proto- und deuterokanonischen Schriften zum Voraus unmöglich gemacht ist.

b) Die lutherische Kirche schloss, gestützt auf den historischen jüdischen Canon, die Apokryphen aus dem Canon aus als solche, welche, wenn auch nützlich und gut zu lesen, doch der heiligen Schrift nicht gleichgehalten sind, und ad confirmationem fidelium, non fidei dienen, das letzte nicht aus fünf Gründen: 1) griechische Sprache, 2) Vorgang des jüdischen Canons, 3) Autorität der Kirchenväter, 4) Übergehung des Messias, 5) errores. Die Merkmale der Canonicität aber werden von Chemniz so bestimmt: die heilige Schrift hat ihr canonisches Ansehen principaliter a spiritu s., cujus impulsu et inspiratione prodita est, deinde a scriptoribus, quibus Deus ipse certa ac peculiaria scrip-

turae testimonia perhibuit, postea a primitiva ecclesia ut a teste, cujus tempore illa scripta et approbata fuerunt. Die alte Kirche hat so nur ein ministeriale indicium, nicht magistrale judicium, sie ist ansa, nicht causa credendi, sie ist per quod, nicht propter quod für den Glauben. Auch im Neuen Testament wird unterschieden zwischen Schriften prioris et secundi ordinis, von welchen die letzten in codice stehen, aber nicht in canone (Hollaz), quorum de autoribus aliquando dubitatum est, und in Beziehung auf welche die alten Dogmatiker sehr strenge sind: Hebräer, 2 Petri, 2 und 3 Johannis, Jakobi, Judä, Offenbarung. Chemniz sagt darüber: pendet tota haec dubitatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus, quae ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere, sine manifestis et firmis documentis. Dass die Reformatoren selbst eine freiere Stellung gegen den Canon annahmen, ist von Luther bekannt (Vorrede zum Brief Jacobi, epistola straminea): „Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht. Was Christus nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Paulus oder Peter lehrt. Wiederum, was Christus predigt, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thäte."

B. Stellung zum Canon.

1. Aber auch ganz abgesehen von den einzelnen kritischen Fragen nehmen principiell die Dogmatiker die Stellung zum Canon insbesondere des neuen Testaments ein, dass sie erklären, der catalogus librorum sei kein articulus fidei, sondern nur principium (Gerhard), es sei zu unterscheiden zwischen quaestio dogmatis et facti, zwischen Authentie und canonischer Autorität. In dieser Beziehung werden bei den notae scripturae von Gerhard drei Klassen von Zeugen angeführt: 1) Deus ipse vel spiritus sanctus in scripturis loquens et corda hominum de veritate confirmans; 2) interna scripturae κριτήρια: scriptorum manus, doctrina,

stilus, efficacia; 3) erst externa de scripturae sacrae autoritate testimonia.

2. Hatte so schon die Dogmatik eine freiere Stellung zu der historischen Seite der Frage über den Canon sich gewahrt, so wurde dieser Weg weiter verfolgt von der Wissenschaft der biblischen Kritik. Als der Erste auf diesem Gebiete ist zu nennen Richard Simon 1630—1712 vom Oratorium (einem freien Verein von Clerikern zu Lesung von Erbauungsbüchern gestiftet von Filippo Neri in Rom 1548 und auf Frankreich übertragen 1611 durch Berulle). Er übt seine Kritik durch die histoire critique du vieux testament 1678, h. c. du texte du N. T. 1609, h. c. des versions du N. T. 1690, h. c. des principaux commentataires du N. T. 1693. Freilich zeigte sich die Kritik, die auch durch die Rücksicht auf seiner, der katholischen Kirche, Autorität, sich gebunden sehen musste, bei ihm fast noch in den Windeln durch seine Hypothesen von den öffentlichen Schreibern und den verrückten Papierrollen. Der entscheidende Schritt geschah erst durch Semler's Schrift von freier Untersuchung des Canons 1771. Er geht davon aus, dass Verschiedenheiten über den Canon schon früher bei den Juden stattgefunden haben. Die Bestimmung des Canon's als dessen, was öffentlich vorgelesen werden soll, sei erst durch die Zwiesprache der römischen und afrikanischen Kirche erfolgt. Jetzt werde die Frage gestellt S. 32 „als wenn wirklich der eigentliche Grund und die Erhaltung der ganzen christlichen Religion und ihre ganze Kraft und Dasein daran hinge, dass jene sämmtlichen hebräischen und alle diese griechischen Bücher ohne Ausnahme und Unterschied und immerfort einmal für allemal so beurtheilt werden, dass sie gleich gut Eines göttlichen Ursprungs und Inhalts seien," auch z. B. Ruth, Esther, die doch nach dem Maasstab einer lebendigen moralischen Erkenntniss zu beurtheilen seien. Diess gilt aber 37. „nicht nur von solchen einzelnen Büchern, an denen man gar nichts Allgemeinnützliches und zu aller Zeit Wichtiges für die menschliche grössere Vollkommenheit findet, was doch der Charakter des Göttlichen ist, sondern auch von den einzelnen Theilen andrer Bücher." 40. „Von einzelnen Menschen wie

Abraham breitet sich eine neue Art und Stufe von Erkenntnissen aus, welche nun bei andern Menschen, wenn sie nicht selbst schuld am Gegentheil werden, eben solche moralische Vollkommenheiten und Veränderungen mit sich bringen, daher man es eine geistliche Kraft der Wahrheiten oder des unaufhörlich fortgehenden Worts Gottes nennt, das also gleichsam selbst im Menschen spricht und mit solchen Menschen so redet, dass sie es gewahr werden, es sei Gottes Unterricht, den er ihnen gibt.“ Diess ist aber ursprünglich mündlich mitgetheilt worden, ehe es eine schriftliche Aufzeichnung gab und darin 41. „fand sich Vieles, das blos nach den ganz besondern Umständen der damaligen Zeit eingerichtet wurde.“ So gibt es 42. „in allen Schriften des sogenannten Canons solche Stellen und Theile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen,“ — Jüdisches, „Judenzendes“ in seinem Particularismus und seiner „uncultivirten“ Denkart („Japhetisches“ hat es neuerer Zeit Ritter Josias Bunsen genannt), während mit der „Cultur des Verstandes“ die Allegorie kommt, wie in Alexandrien. Daher ist es „unbegreiflich, wie es geschehen kann, dass nachdenkende Christen und sogar Lehrer, die nach ihrem Beruf helfen sollen, dass die heilsame Erkenntniss wachse, noch immer sich selbst hier verirren können und heilige Bücher oder Schriften der Juden und das hie und da, nicht durch und durch darin enthaltene, mitgetheilte, eingekleidete Wort Gottes oder allgemeine moralische Belehrung verwechseln.“ Haben doch schon die gelehrten Juden unterschieden quae leguntur et explicantur, quae leguntur et non explicantur, quae nec leguntur nec explicantur, und Manches sind ja nur „theils Provincial-, theils Familienhistorien, woran ausser den Juden andern Menschen unmöglich gar nichts eigentlich liegt, 51. daher auch Geist, Seele und Körper im Sinne der Schrift unterschieden ward.“ Hienach ist denn auch die sogenannte „nähere Offenbarung“ zu beurtheilen, welche nach Augustin „alle andern Menschen und Völker, die nicht unter den Christen das sogenannte Symbolum erlernt und also die Taufe angenommen haben, ohne alle weitere Umstände als Kinder der Hölle

und der Verdammniss bezeichnet: eine ungeheure Lehre." Vielmehr aber „haben die natürlichen Erkenntnisse, diese wahren Grundsätze von nöthiger unaufhörlicher Ausbesserung sein selbst und gemeinnütziger Tugend, diese Begriffe haben allezeit einen göttlichen Ursprung und in solchen Subjecten, die sich selbst darnach einzurichten bemüht sind, eine göttliche Wirkung, einen Erfolg zur Fertigkeit und tugendhaftem Verhalten bei sich selbst" 56. und solche, wenn sie zum Christenthum übertraten, hatten nicht nöthig, die „Mischung der Religion und der bürgerlichen Socialität" anzunehmen, denn viele der alttestamentlichen Erzählungen 60. enthalten gar nichts Göttliches in einer Bedeutung, die für diese Begebenheiten grösser und reicher wäre, als bei andern Begebenheiten anderer Völker „und nach den Berichten vom Sechstagewerke, vom Falle des Menschen hat ein moralischer Leser seine schon habenden Vorstellungen zu ändern, indem die Hauptsache ist: Gott ist als Urheber von allen andern menschlichen Dingen zu unterscheiden; die Schuld und der Anfang des Bösen, so in der Welt ist, ist nicht Gott beizulegen; die Menschen haben sich selbst unglücklich gemacht durch unordentlichen Gebrauch sinnlicher Dinge neben ihnen; sie sollten sich vor der unordentlichen Sinnlichkeit hüten." 75. „Heilige Schrift und Wort Gottes ist gar sehr zu unterscheiden, weil wir den Unterschied kennen. Die Inspirationsvorstellung kommt nur von der ungegründeten Sage über die Septuaginta her. Auch unter den ersten Christen waren die Anhänger Jesu Juden und besonders griechische Juden; die Berufung gegenüber von ihnen auf die alttestamentlichen Schriften mit einer gleichmässigen göttlichen Autorität war nur eine disputatio ex concessis. Die Gnostiker und Essener sagten sich von den Schriften los, deren sie nicht bedurften, unter den Christen aber verbreiteten sich diese 1) durch den fleischlichen Sinn des Chiliasmus, 2) durch die Allegorie, 3) durch die Anführungen im neuen Testament: die vaticinia, die nur im rabbinischen Sinne gedacht sind, da auch Jesus und die Apostel ihre Lehre in jüdische Tracht einkleideten. Dabei aber machten sie einen Unterschied zwischen unfähigen und geüb-

teren Zuhörern. Matthäus schrieb für Juden in Arabien, Marcus machte einen Auszug aus Matthäus (nach Hieronymus), Johannes setzt Leser voraus, die mit dem Nachdenken über höhere Wahrheiten bekannt waren und nun „liegt die eigene Ausbesserung und geistige Wohlfahrt des Menschen wirklich daran, dass ein jeder Mensch vier Evangelien, eines wie das andere, als Gotteingegebene Schriften annehme? ich denke nicht!" 112. Historische Beschreibungen sinnlicher Dinge haben bei ihnen stets die dazu gehörigen Worte bei sich, sie haben also dazu keine göttliche Eingebung nöthig gehabt, wohl aber zu ihren eigenen moralischen Veränderungen, zu lebendiger Erkenntniss, zu getreuer, redlicher Gemüthsfassung. In ihnen war so eine Inspiration, aber diese ist nicht in Worten ferner übrig geblieben. Mit Johannis 8. z. B. fällt ein Stück der sogenannten scriptura sacra, aber nicht das Wort Gottes." Auch Paulus bezieht sich in seinen Büchern auf die damals vorhandenen Zeitvorstellungen, beziehungsweise Irrthümer, wie auf die Parusie. Wir aber sollen ja wachsen an Erkenntniss." 123. „Kein Theologus hat durch seine ihm gewöhnliche, noch so grosse Gelehrsamkeit ein Gebiet und eine gesetzgebende Gewalt erhalten; ein nicht eigentlich gelehrter, aber denkender Christ kann edlere Entschliessungen haben als ein solcher Gelehrter." Von diesem Standpunkte schreibt Semler denn 129. an Kanzler Reuss in Tübingen wegen der Apocalypse: „dass aber in Tübingen nach und nach man wirklich sehr dahinten bleibt in der sogenannten Gelehrsamkeit aus einer gelehrten Andacht, hätte ich bald gesagt, und dass eine Art von αὐτὸς ἔφα seit Bengels Zeiten gilt, so mit Hafenreffers und anderer Gelehrten Beispiel viel weniger übereinstimmt, als mit Jakob Andreäs Fussstapfen, mag die Nachwelt weiter entscheiden." Diesen Vorwurf wenigstens hat in unsern Tagen die „neue Tübinger" Schule von der alma Ebrardo-Carolina abgewaschen. Unser Zeitalter aber wird Semlern von dem Vorwurf nicht frei sprechen können, dass er mit seiner „moralischen Ausbesserung" eben nur auf dem Boden seiner Zeit stand und mit seiner Accomodationstheorie gerade dem „moralischen" Bewusstsein keinen Vorschub geleistet hat, dass darum seine

Ergebnisse mehr noch ein unsicheres Tasten waren, wenn gleich ihm für alle Zeiten das Verdienst bleibt, den gesunden Zug der Wissenschaft auf ein Gebiet geleitet zu haben, in welchem es sich schliesslich doch nur um Wahrheit handeln kann, die auch dem Verstande sich bezeugt.

Einen allgemeineren, in sich selbst wahreren Standpunkt bezeichnet Lessing, wenn er auch durch die Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente den Schein auf sich zog, als wäre er ein Gegner des Christenthums selbst. Der Streit mit Hauptpastor Göze gab ihm Gelegenheit, seine eigentliche Meinung klarer und deutlicher zu entwickeln. Er thut diess in den Axiomata wider Göze. 1) Die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion gehört; 2) es ist blosse Hypothese, dass die Bibel in diesem Mehreren gleich unfehlbar sei; 3) der Buchstabe ist nicht der Geist und die Bibel ist nicht die Religion. 4) Folglich sind Einwürfe gegen Buchstabe und Bibel nicht Einwürfe gegen Geist und Religion. 5) Auch war Religion ehe die Bibel war. 6) Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben haben. Es verfloss eine geraume Zeit, ehe der Erste von ihnen schrieb und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Canon zu Stande kam. 7) Es mag also von diesen Schriften noch soviel abhängen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion darauf beruhen. 8) War ein Zeitraum, in welchem sie bereits sehr ausgebreitet war ohne schriftliche Aufzeichnung . . so muss es auch möglich sein, dass Alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch bestünde. 9) Die Religion ist nicht wahr, weil Evangelien und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. 10) Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“ Weiter erklärt sich Lessing in der „nöthigen Antwort auf eine sehr unnöthige Frage:“ 1) der Inbegriff des Glaubensbekenntnisses heisst bei den ältesten Vätern regula fidei: sie war vor den Schriften des neuen Testaments, 2) diese regula fidei ist der Fels, auf den die Kirche gebaut ist, nicht die Schrift. 11) Nach der-

selben sind die Schriften der Apostel selbst beurtheilt und gesammelt worden. 13) Die Authentie der regula fidei ist viel leichter zu erweisen als die der neutestamentlichen Schriften. 14) Der ganze Werth der apostolischen Schriften ist kein anderer in Beziehung auf die christliche Glaubenslehre, als dass sie unter den Schriften der kirchlichen Lehrer oben an stehen und, sofern sie mit der regula fidei übereinstimmen, die ältesten Belege derselben, aber nicht die Quellen sind."

3. Hat Semler in Kant den Vollender seines moralischen Standpunkts gefunden, so schliesst sich an Lessing unmittelbar an Schelling und Schleiermacher. Schelling (vgl. die ganze Stelle S. 65) drückt Lessings Ansicht nur mit etwas andern Worten dahin aus: „die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts, als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung derselben."

Schellings These hat Schleiermacher durch eine zweite ergänzt. Nach ihm [1]) sind die heiligen Schriften des neuen Testaments auf der einen Seite freilich das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens, auf der andern aber die Norm für alle folgenden Darstellungen. Die Kirche als Einheit betrachtet während des apostolischen Zeitalters musste damals noch am leichtesten religiöse Darstellungen hervorbringen, welche genau genommen mehr von Christlichem afficirtes Judenthum und Heidenthum als wahres Christenthum waren. Diesem Unvollkommensten aber gleichzeitig waren die verkündigenden Darstellungen der unmittelbaren Schüler Christi. So stand im apostolischen Zeitalter das Vollkommenste und Unvollkommenste als canonisches und apokryphisches neben einander, zwei Extreme, welche in keinem spätern Zeitalter auf die gleiche Weise wiederkommen können. Denn die kirchlichen Darstellungen müssen sich von dem Apokryphischen immer mehr entfernen, wogegen freilich seither auch die Kirche das Canonische nicht mehr erreichen konnte. Nehmen wir daher beides zu-

1) Der christl. Glaube § 129. Bd. II. S. 327.

sammen, so steht auch das apostolische Zeitalter unter der allgemeinen Regel, wonach im Ganzen betrachtet die spätere Darstellung auch die vollkommenere ist. Nehmen wir dagegen das Canonische für sich, so trägt dies eine normale Würde für alle Zeiten in sich. Was die Sammlung der Bücher [1]) betrifft, so müssen wir uns hier den heiligen Geist als Gesammtgeist in der Gedankenwelt der christlichen Gesammtheit eben so waltend denken, wie jeden in seiner eigenen, wonach er das Vorzüglichste auszusondern wusste. Wenn hiebei freilich in Beziehung auf einzelne Bücher in der Geschichte Schwankungen vorkommen und entgegengesetzte Momente der Anerkennung oder Verwerfung auf einander folgen, so waren diese theils local, theils ein Beweis, dass die heilige Schriftsammlung als solche nur allmälig und durch Annäherung zu Stande kommt. Daher eine Scheidung zwischen Einigem, was für immer abgemacht sei, nur mit grosser Vorsicht gemacht werden kann, vielmehr die kritische Forschung muss immer auf's Neue wieder die einzelnen Schriften darauf prüfen, ob sie ihren Ort in der heiligen Sammlung auch mit Recht einnehmen. Denn aus der Anzweiflung des Ächten kann nur eine immer grössere Gewissheit entstehen. Die neutestamentlichen Schriften aber sind ihrem Ursprung nach authentisch und als Norm für die christliche Lehre zureichend [2]). Authentisch — nicht in dem Sinn, dass jedes Buch von einer einzelnen Person wirklich herrührt, der es beigelegt wird, denn hier könnte nicht zwar absichtliches Irreleiten, aber unschuldig geachtete Fiction gewaltet haben, sondern so, dass sie aus dem ursprünglichen apostolischen Kreis hervorgegangen sind, und hier müssen wir der allgemeinen Erfahrung, als dem Zeugniss des Geistes, vertrauen, dass in dem von der Kirche uns überlieferten Canon nicht durch Betrug und Unkunde häretische und apokryphische Bestandtheile aufgenommen wurden. Dieses Vertrauen muss sich aber durch die grösste Freiheit sowohl als Gewissenhaftigkeit in Behandlung des Canons bewähren. Norm sind diese Schriften, theils als constitutiv und als

1) Der christliche Glaube §. 130. Bd. II. 338 ff.

2) A. a. O. §. 131. S. 350 ff.

regelgebender Typus, mittelst dessen der Geist uns in alle Wahrheit leiten kann, theils als kritisch. Die letztere Seite aber muss in dem Verhältniss abnehmen, in welchem die erste zunimmt. Das Überflüssige in der heiligen Schrift ist, da die Schrift nicht als ein Ganzes entstanden ist, der Sache gemäss und zugleich ein Beleg für die Richtigkeit der Überlieferung.

C. Stand der Frage.

Von diesen Anschauungen aus ist denn die biblische Kritik eine Hauptmacht, sind ihre Fragen zu Hauptfragen der Gegenwart geworden und zwar besonders in Beziehung auf das neue Testament und namentlich die Evangelien. Das Verhältniss der vier Evangelien zu einander hat nach einander zu den Hypothesen geführt von dem Urevangelisten (Eichhorn), den Diegesen nach mehreren vorhandenen Quellen (Schleiermacher), von der Tradition durch ein ursprünglich mündliches Urevangelium (Gieseler) bis zu den Benützungshypothesen, die ihren Kreislauf vollendet haben, so dass Marcus 1) als der letzte unter den drei Synoptikern gefasst wurde (Griesbach, Dewette, Baur), 2) oder umgekehrt als der erste (Storr, Credner, Ewald, Weisse, Wilke, B. Bauer), oder endlich 3) wie er auch in der Bibel steht, der Zeit nach stehen soll nach Matthäus und vor Lucas (Hilgenfeld). Entscheidend aber ist für die ganze neutestamentliche Evangelienkritik die Frage über die Ächtheit des Johanneischen Evangeliums geworden, und die Tübinger Schule hat hier vor Allem für den Feldzugsplan gegen das ganze neue Testament ihren festen Fuss gefasst. Die bisherige Geschichtsanschauung hatte sich z. B. bei Thiersch [1]) dahin geklärt: 1) Matthäus sei zuerst hebräisch, dann griechisch von ihm selbst in Jerusalem geschrieben, 2) gleich-

1) Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften 1845. Vgl. Ders. Kirche im apostolischen Zeitalter 2te Aufl. 1858. Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit zwischen Paulus und den übrigen Aposteln, zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Zweite Auflage. Stuttgart. 1857.

zeitig Lucas von Rom aus für die Griechen, Marcus habe die Sache nach Notizen von Petrus und die Anordnung nach Lucas, 4) diese Evangelien seien für die κατήχησις, das des Johannes für die τέλειοι, 5) die letzte Schrift der Zeit nach sei offenbar die Apokalypse, 6) die Briefe seien in der ersten Periode 30—60 geschrieben, 7) in die Übergangszeit 60—70 und in die zweite 70—100 fallen die Evangelien und katholischen Briefe: Lucas 61, Apostelg. 63, Marcus 63. 8) Der Canon sei mit dem Ende des ersten Jahrhunderts geschlossen und natürlich entstanden durch die Vorlesungen in den Gemeinden. 9) Das Hebräerevangelium sei ein corruptes Matthäusevangelium. 10) Der Canon sei abgeschlossen mit dem Tode des Johannes; von da an gebe es ἀντιλεγόμενα. Nach der Tübinger Schule [1]) dagegen, welche nur den Römerbrief, die zwei Korintherbriefe und den Galaterbrief, wohl auch die Apokalypse als authentisch anerkennt, erforderte die Bildung des Canons und die Entstehung der canonischen Schriften eine Reihe von Jahrhunderten, so zwar, dass Matthäus die letzte Redaktion des Hebräerevangeliums ist, geschrieben 132—35 (zur Zeit vom Aufstande des Barkochka), 2) Marcus ist aus Matthäus und Lucas geschöpft, neutral, 3) Lucas aus dem Marcionitischen Evangelium heraus entwickelt (140) und es ist zu unterscheiden das ursprünglich paulinische Evangelium und die auf Matthäus gebaute Überarbeitung. Lucas 1, 1. setzt die Redaktion des Matthäus voraus; das dritte Evangelium ist irenisch. 4) Johannes setzt die Synoptiker voraus, kann also erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden sein, und zur Bestimmung seiner Abfassungszeit dient besonders der Passahstreit 196. 5) Mar-

1) Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte. Dritte Ausgabe. Tübingen 1863. S. 42—174. Ders. Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845. Ders. der Kritiker und der Fanatiker, gegen Thiersch 1846. Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter 1846. 2 Bde. Zeller, die Tübinger historische Schule in Sybel's hist. Zeitschrift 1860. S. 143 f. Vgl. Hilgenfeld, der Kanon und die Kritik des neuen Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung etc. Halle 1863, recensirt von Weiss Stud. Krit. 1864, 1, S. 144 f. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn. Zweite Auflage. 1857.

cion in der Mitte des zweiten Jahrhunderts kennt ein Evangelium und den Ἀπόστολος mit zehn Briefen. Die Pastoralbriefe sind nach seinem Auftreten, also nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben, 2 Timotheus zuerst; vor ihn aber stellt sich in der Fiction 1 Timotheus und noch vorher Titus, die aber in der That später sind. 6) Der Abfassung aller dieser Schriften geht vorher die Gnosis. 7) Das Urchristenthum ist ebjonitisch, die ganze neutestamentliche Literatur nach den unbestrittenen Briefen des Paulus geht hervor aus dem feindseligen oder vermittelnden Prozesse der beiden Parteien der Pauliner und der Petriner.

Weit rücksichtsvoller gegen die bisherige Tradition der neutestamentlichen Geschichtsanschauung, aber ohne den festen Boden eines Princips spricht sich über die Frage der Canonicität und Authentie aus die neueste, französische, Kritik in Rénan. Seine Ansicht ist entwickelt in der Introduction (vie de Jésus. VII.): Je l'arrêterais vers l'an 100 où .. tous les livres du Nouveau Testament sont à peu près fixés dans la forme où nous les lisons. XVII. Le chapitre XX. de Luc, inséparable du reste de l'ouvrage, a été écrit certainement après le siége de Jérusalem, mais peu de temps après (21, 9. 20. 24. 28. 32. coll. 22, 36). Mit Lucas sei aber die Zeit der andern Evangelien, für deren Ächtheit das Zeugniss von Papias angeführt wird, entschieden: car il est certain, que le troisième évangile est postérieur aux deux premiers et offre le charactère d'une rédaction bien plus avancée .. XIX. Ce qui parait le plus vraisemblable c'est que ni pour Matthieu ni pour Marc nous n'avons les rédactions tout à fait originales, que nos deux premiers évangiles sont déjà des arrangements où l'on a cherché à remplir les lacunes d'un texte par un autre, wobei XVIII. Marcus als interprète de l'apôtre Pierre sein Evangelium gegeben habe (λεχθέντα ἢ πραχθέντα), composé d'après les renseignemens et les souvenirs de l'apôtre Pierre, Matthäus aber τὰ λόγια hebräisch geschrieben habe. Über Johannes erklärt sich Renan XXIII. je n'ose être assuré que le quatrième évangile ait été écrit tout entier de la plume d'un ancien pêcheur galiléen. Mais qu'en somme cet évangile soit sorti vers la fin du premier siècle,

de la grande école d'Asie Mineure, qui se rattachait à Jean, qu'il nous répresente une version de la vie du maître, digne d'être prise en haute considération et souvent d'être préférée, c'est ce qui est démontré et par des témoignages extérieurs et par l'examen du document lui-même, d'une façon qui ne laisse rien à désirer. Et d'abord personne ne doute que vers l'an 150 le quatrième évangile n'existât et ne fût attribué à Jean. XXIV. L'auteur y parle toujours comme témoin oculaire, il veut se faire passer pour l'apôtre Jean. XXV. On est tenté de croire que Jean dans sa vieillesse ayant lu les récits evangéliques qui circulaient, d'une part y remarqua diverses inexactitudes, de l'autre fût froissé de voir qu'on ne lui accordait pas dans l'histoire du Christ une assez grande place; qu' alors il commença à dicter une foule de choses qu'il savait mieux que les autres, avec l'intention de montrer que dans beaucoup de cas, où on ne parlait que de Piérre, il avait figuré avec et avant lui. .. De là sa perpetuelle attention à rappeler qu'il est le dernier survivant des témoins oculaires et le plaisir qu'il prend à raconter des circonstances que lui seul pourrait connaître .. de là le désordre de la rédaction (das Widerspiel von der Auffassung der Johanneischen Composition in der Tübinger Schule!), l'irrégularité de la marche, le décousu des premiers chapitres: autant de traits inexplicables dans la supposition où notre évangile ne serait qu'une thése de théologie sans valeur historique et qui au contraire se comprennent parfaitement, si l'on y voit conformément à la tradition des souvenirs de vieillard, tantôt d'une prodigieuse fraîcheur, tantôt ayant subi d'étranges altérations. Freilich sei der Unterschied der Reden Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes nicht zu läugnen und deswegen XXVI. sei une distinction capitale nöthig im Evangelium Johannis. Denn ce n'est pas par des tirades prétentieuses, lourdes, mal écrites, disant peu de chose au sens moral, que Jésus a fondé son oeuvre divin... Allerdings cela ne veut pas dire qu'il n'y ait dans les discours de Jésu d'admirables éclairs, des traits qui viennent vraiment de Jésus. Aber un nouvel esprit a soufflé; la gnose est déjà commencée; l'ère galiléenne du royaume

de Dieu est finie; l'espérance de la prochaine venue du Christ s'éloigne; on entre dans les aridités de la métaphysique, dans les ténèbres du dogme abstrait. L'esprit de Jésus n'est pas là et si le fils de Zébédée a vraiment tracé ces pages, il avait certes bien oublié en les écrivant le lac de Génésareth et les charmans entretiens qu'il avait entendus sur ses bords. Daher, s'il faut tout dire, wahrscheinlich sei XXVIII. que Jean lui même eut en cela peu de part, que ce changement se fit autour de lui plutôt que par lui. On est parfois tenté de croire, que des notes précieuses, venant de l'apôtre, ont été employées par ses disciples dans un sens bien différent de l'esprit évangélique primitif. XXIX. . sans doute bien des surprises nous seraient réservées, s'il nous était donné de pénétrer dans les secrets de cette mystérieuse école d'Ephèse qui plus d'une fois parait s'être complu aux voies obscures. Mais une expérience capitale est celle ci. Toute personne qui se mettra à écrire la vie de Jésus sans théorie arrêtée sur la valeur relative des évangiles, se laissant uniquement guider par le sentiment du sujet, sera ramenée dans une foule de cas à préferer la narration de Jean à celle des synoptiques.. Tout au contraire, j'ose défier qui que ce soit de composer une vie de Jésus, qui ait un sens, en tenant compte des discours que Jean prête à Jésus. Cette façon de se prêcher et de se démontrer sans cesse, cette perpétuelle argumentation, cette mise en scène sans naïveté, ces longs raisonnements à la suite de chaque miracle, ces discours raides et gauches, dont le ton est si souvent faux et inégal, ne seraient pas soufferts par un homme de goût à côté des délicieuses sentences des synoptiques. Ce sont ici, évidemment, des pièces artificielles qui nous représentent les prédications de Jésus comme les dialogues de Platon nous rendent les entretiens de Socrate.

Fassen wir die Resultate der Kritik nach ihrem bisherigen Stande zusammen, so hat sie namentlich in der Tübinger Schule die Fragen erst noch bündig zu beantworten: 1) was ist der Unterschied der kanonischen Bücher des Neuen Testaments von den aus demselben ferne gehaltenen Apokryphen? 2) warum wird in der historischen Zeit des drit-

ten Jahrhunderts die Abschliessung des Canons als ein so wichtiges Ereigniss nicht erwähnt? 3) Ist es denkbar, dass die Neutestamentlichen Schriften einem literarischen Treiben ihre Entstehung verdanken, wie es nur in unsrer schreibseligen Zeit möglich scheint? ist insbesondere erdichtete und sich dabei als rein historisch gebende Darstellung der Geschichte kein Betrug? [1]) 4) Was ist das Objective in Christo? 5) Mit was ist die Zeit von Paulus bis 150 ausgefüllt? 6) Wie kann die Johanneische Logosidee die adäquateste Form des Christenthums sein (Zeller 1844, 4. S. 696), wenn sie „eben so ungeschichtlich als metaphysisch unmöglich" ist? Vor Allem aber wird die Nachwelt bei aller im höchsten Maasse schuldigen Anerkennung gegen den Meister der Tübinger Schule nicht blos für die bleibenden Verdienste seiner wissenschaftlichen Leistungen, für seinen tiefen Scharfsinn und seine immense Gelehrsamkeit, sondern auch für seinen unermüdlichen Wahrheitsdrang, die ernste Redlichkeit seiner Forschung, wie für die reine Kernhaftigkeit seiner Gesinnung und das Maassvolle seines Charakters, zur Klarheit herauszuarbeiten haben, wie weit nicht blos Semler mit seinem „Judenzenden", sondern auch Baur und die ganze sich an ihn und Strauss anknüpfende Kritik innerhalb ihrer Zeit standen mit der Forderung der absoluten Voraussetzungslosigkeit reiner Geschichtschreibung, die jedenfalls auf der Voraussetzung der Läugnung des Wunderbegriffs ruht [2]).

1) Vgl. übrigens Zeller, die Tübinger historische Schule. Sybel's historische Zeitschrift. 1860. S. 113 f. 128 f.

2) »Als Mann der Wissenschaft, der die Schachten der Geschichte mit diamantenem Fleisse durchforschte, und die gesammelten Schätze mit scharfem Geiste und einer eben so gewandten als in's Tiefe gehenden Combinationskraft verarbeitete, als Gelehrter und Schriftsteller von seltener Fruchtbarkeit hat er seinem Namen in den Jahrbüchern der Forschung eine hervorragende Bedeutung erworben. Dabei ist er, wie bekannt, in einem Zweige seiner Forschung seine eigenen Wege gegangen. Durchdrungen von der Macht, Grösse und Majestät Gottes, wie sie sich in den gesetzmässigen Ordnungen der Natur und Geschichte offenbart, suchte er wohl diese Gesetzmässigkeit göttlichen Waltens auch da zu erkennen und nachzuweisen, wo sie dem menschlichen Auge im Glanze der Offenbarung, in der lichten Hülle wunderbarer Thatsachen entschwindet.« Georgii an Baur's Grab. Siehe

Jedenfalls aber sind durch diese Erörterungen Fragen angeregt, welche die wissenschaftliche Forschung nicht ignoriren kann und welche die dogmatische Wissenschaft treiben müssen, für den Glauben, wenn auch nicht in von Hofmanns Art [1]), einen solchen Begriff vom Canon zu gewinnen, bei dem sie sich nicht in Folge jedes kritischen Versuchs in Gefahr gesetzt sehen und „bei jeder Kritik des von der Kirche überlieferten Canons in Angst und Schrecken gerathen“ müssen [2]). Es muss Ernst gemacht werden mit dem Canon Schleiermachers (§ 128); das Ansehen der heil. Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muss dieser schon vorausgesetzt werden, um der heil. Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen. Freilich „es gibt einmal bedenkliche Registratorseelen, die selbst, wenn überirdische Geister ihnen erschienen, nicht glauben würden ohne vidimirte schriftliche Certificate aus einer andern Welt. Wir Christen müssen aber an Zeugnisse des Geistes glauben lernen, die höher stehen als vidimirte schriftliche Certificate“ [3]).

Worte der Erinnerung an F. Ch. v. Baur. 1861. S. 5. Vgl. F. C. Baur und die Tübinger Schule in »Unsere Zeit« VI. 1862. S. 229 f. besonders 238 f.

1) J. Chr. K. v. Hofmann, der Schriftbeweis. 2. Aufl. I. 25. „Ist die Schrift als Ganzes Gottes Wort, so hat sie überall gleichermassen Beweiskraft.“ Vgl. III, 98—109.

2) Vgl. W. Beyschlag, Woran fehlt's uns gläubigen Predigern, um in weiterem Umfang geistliches Leben zu wecken? Vortrag bei der Berliner Allianzversammlung. September 1857. Vorwort XV. »Nur wer sich mit seinem Glauben in so übler Lage befindet, dass er das Zeugniss des heil. Geistes in der h. Schrift nicht mehr vernähme, sobald irgend eine äusserliche Notiz der Bibel sich ihm als irrig erwiesen, wessen Heilsgewissheit sich in einer so traurigen Abhängigkeit befindet von der Lösung oder Läugnung aller der kleinen Schwierigkeiten, die eine unbefangene Betrachtung in den Aussendingen der Bibel nicht zu verkennen vermag, der mag seinen Glauben vor dem Zugwind freier Schriftforschung hüten, wie ein krankes Kind, und für denselben alle die Schonung in Anspruch nehmen, zu der wir uns dem Laien gegenüber ohnediess verpflichtet fühlen; aber er rede nicht von dem Halbglauben derer, welche ihren Glauben auf solche Rohrstäbe zu stützen kein Bedürfniss empfinden und preise uns nicht als besondere Glaubensstärke und Ganzheit, was beim Licht besehen, vielmehr Schwäche und Halbheit zu heissen verdient.“

3) Tholuck, deutsche Zeitschrift. 1850. Nr. 42.

„Das Geheimniss des Gleichmuths unserer neueren Theologie auch in den Gefahren der kritischen Operationen liegt eben in der klaren Erkenntniss, dass der Glaube an die Inspiration des kirchlichen Canons nicht die Bedingung, nicht der nothwendige erste Schritt ist, um zum Glauben an Christum zu kommen; dass mit jenem Schriftglauben noch gar nicht der christliche Glaube gegeben oder auch nur fundamentirt wäre, endlich aber, dass der sittlich-religiöse, reale, nicht blos intellectuale Lebensprocess nicht verfehlt, Jeden, der sich aufrichtig und beharrlich ihm anvertraut hat, wie zum Leben und zu voller Genüge an Christus, so auch zur Anerkennung der normativen und göttlichen Autorität der Urkunden der göttlichen Offenbarung zu führen“ [1]).

2. Eingebung [2]).

Epoche machte in der Auffassung derselben die Reformation, die im Interesse der erneuerten Geltung der heil. Schrift die Inspirationstheorie zu gesteigerter und entwickelter Ausbildung führte, aber in einer Strenge, die nicht zu lang andauern konnte und sowohl vom Pietismus als von einer freiern wissenschaftlichen Richtung wieder verlassen zu werden anfing. Wir haben daher zu unterscheiden:

1) Dorner, Jahrb. für deutsche Theologie. 1861. H. 2. S. 413 ff. Plitt, evang. Glaubenslehre. 1863. I. S. 58. 59. »Auf dem im Herzensglauben an Christum zuletzt wurzelnden Glauben an die Inspiration der heiligen Männer ruht für uns die Überzeugung von der Inspiration ihrer Bücher, welche nicht eine äusserlich mechanische, sondern eine innerliche, dynamische ist. Als solche schliesst sie Unterschiede des Grades und der Art nicht aus, sowohl im Verhältnisse des Alten zum Neuen Testament, als auch in Ansehung der Schriften beider Theile unter sich, während doch das praktische Postulat des kindlichen Glaubens, eine nicht trügliche Quelle der Wahrheitserkenntniss zu haben, dadurch vollkommen unangetastet bleibt.«

2) Vgl. Tholuck, deutsche Zeitschrift etc. 1850. Nro 42. Rothe, zur Dogmatik. Studien und Kritiken 1860, 1. Besonderer Abdruck 1863. S. 170 ff. Mehring, zur Revision des Inspirationsbegriffs. Zeitschrift von Rudelbach und Guerike. 1862, 1.

A. Allmälige Entwicklung des strengen Inspirationsbegriffs.

Zum ersten Male findet sich eine entwickelte Theorie bei Justin. martyr.: „nicht durch Natur oder göttlichen Gedanken war so Grosses und Göttliches den Menschen zu erkennen möglich, sondern τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας κατελθούσῃ δωρεᾷ· und αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατελθὸν πλῆκτρον ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς ἁγίοις ἀνδράσι χρώμενον ...“ Aber noch beschränkt Justin die Eingebung auf das Religiöse, das des Heils wegen nöthig ist. Ein ähnliches Gleichniss gebraucht auch Athenagoras: ὡσεὶ αὐλητὴν αὐτὸν ἐμπνεῦσαι. Irenäus: scripturae perfectae sunt, quippe a verbo Dei et spiritu s. dictatae, und in Beziehung auf einzelne Wendungen: praevidens spiritus s. depravationes, ait per Matthaeum. Clemens Alex. gebraucht den Ausdruck γραφὰς θεοπνεύστας. Origenes: nihil est sive in lege, sive in evangelio, sive in apostolo, quod non a plenitudine divinae majestatis descendat. Daher ist auch nichts Überflüssiges in der Schrift. — Die Unfehlbarkeit wird bereits auf historische Gegenstände ausgedehnt, so von Theophil. auf die mosaische Chronologie, und Eusebius meint, es wäre θρασὺ καὶ προπετὲς zu behaupten, dass die biblischen Schriftsteller einen Namen für einen andern könnten gesetzt haben. Chrysost. der Mund der Propheten sei der Mund Gottes. Augustin nennt die Apostel die Hände, die das, was Christus dictirt, niederschrieben, daher beruft er sich auch auf venerabilem stilum spiritus sancti. Nullum eorum (der canonischen Bücher) autorem scribendo aliquid errâsse firmissime credam. Stosse er an an irgend was, so nihil aliud, quam mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime non intellexisse non ambigam. Doch legt er auch wieder auf die Subjectivität ein Gewicht, ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius, vel prolixius haben sie geschrieben. Ähnlich wurden auch von den Antiochenern, Theodor. Mops., Theodoret, Grade der Inspiration und menschliche Eigenthümlichkeiten in der Schrift statuirt; auch Chrysostomus, Hieronymus haben gleiche Ansichten und Basilius ver-

gleicht die Schriftsteller mit Spiegeln, deren Oberfläche nach dem Grade ihrer Glätte die Reflexion bedinge. Aber im Verlauf der Zeit wurde die Theorie mehr und mehr in ihrer Strenge festgehalten. Gregor der Grosse erklärt es für überflüssig, bei einem heil. Schriftsteller nach dem Verfasser zu fragen, Autor sei doch nur der heil. Geist und es sei lächerlich, wenn man die Schrift eines grossen Mannes lese, zu fragen, quali calamo scripta sit. Späterhin erklärt sich Fredegis von Tours über den Styl der heil. Schrift in einer Weise, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba eis extrinsecus in ora eorum formârit. Hiegegen aber spricht sich sehr entschieden Agobard von Lyon aus: absit talia deliramenta cogitare, die ja an Bileams Eselin erinnern müssen. Auch Thomas Aq., der freilich Gott als den auctor scripturae bezeichnet, unterscheidet eine revelatio expressa und einen Instinct, den der Prophet unbewusst habe, und statuirt eine vierfache Mittheilung der Prophetie durch innere Erleuchtung, durch Mittheilung von Ideen, durch Phantasiebilder und durch Anschauung sinnlicher Gegenstände. Bei den Mystikern verlor der biblische Inspirationsbegriff durch die Vorstellung einer fortwährenden Inspiration, wie z. B. im Leben der heil. Elisabeth von den Sängern auf Wartburg gesagt wird, Gott habe ihnen ihr Singen offenbart. Aber im Interesse der heil. Schrift spannte sich der Inspirationsbegriff schon bei den Vorgängern der Reformation, und Wessel erklärt das Ganze für nicht wahr, wenn nur der kleinste Theil falsch sei [1].

B. Höchste Steigerung des Inspirationsbegriffs.

Dasselbe Interesse war natürlich für den Protestantismus nach der Reformation in verstärktem Grade maassgebend. Zwar bei den Reformatoren selbst tritt es noch nicht so entschieden heraus, weil sie an dem materialen Princip

1) Vgl. Öhler, Art. Weissagung in Herzogs Encyklopädie XVII, wo S. 629—43 die auch hier einschlägige Frage: »wie ist der prophetische Zustand psychologisch näher zu bestimmen«, gründlich, auch von der geschichtlichen Seite behandelt ist.

eine tiefere Begründung hatten. Luther nennt die Schrift nur das höchste und beste Buch Gottes. Auch Calvin, der meint, promtum sit perspicere, divinum quiddam spirare sacras scripturas, erkennt doch das Menschliche in den Schriftstellern, namentlich in ihrem Style an: einige Propheten haben einen glänzenden Styl, aber talibus exemplis voluit ostendere spiritus sanctus, non sibi defuisse eloquentiam, dum rudi et crasso stilo alibi usus est.

1. Aber mit der Bedeutung des formalen Princips steigerte sich auch die Vorstellung von der Eingebung und die Lutherische Dogmatik fand bald Anstoss zu weiterer strenger Entwicklung an gegenüberstehenden freieren Ansichten. Diese waren natürlich zunächst vertreten durch a) die katholische Kirche. Erasmus: modo summa constet earum rerum, de quibus agitur et unde cardo pendet nostrae salutis; spiritus ille divinus . . passus est suos ignorare quaedam et labi errareque alicubi judicio seu affectu, nullo damno evangelii. Bellarmin behauptet, dass die heiligen Schriftsteller den Entschluss zum Schreiben pro re nata selbst gefasst und setzt auf Seiten Gottes die directio oder Assistenz, welche die menschliche Selbstthätigkeit gewähren lässt: Deus non semper revelavit ea, quae scripturi erant, sed concitavit tantum, ut scriberent ea, quae vel viderant, vel audierant, quorum recordabantur et simul adstitit ne quid falsi scriberent . . aliter adfuit Deus prophetis, aliter historicis. Mehr und mehr riss bei den Jesuiten eine Laxheit ein, die sich sogar mit postspiratio (Dannhauer) begnügte. b) Ähnliche Grundsätze, nur freilich nicht im Interesse der Kirche, sondern der Vernunft hatten die Arminianer. Limborch: sicut instinctu spiritus s. ad scribendum se accinxerunt, ita etiam in scribendo directi fuerunt adeo, ut errorem nullum committere potuerint nec in sensu ipso exprimendo, nec in verbis sensum exprimentibus divinum conscribendis aut dictandis. Aber si quaedam non exacte definiverint, fuere ea non res fidei. Grotius: non omnes libros qui sunt in ebraeo canone, dictatos a spiritu sancto; scriptos esse cum pio animi motu non nego, sed dictari a spiritu sancto historias necesse non erat, satis fuit scriptorem memoria valere circa res spectatas. Auch bedeute spiritus ebensowohl pium

motum als affectum divinum. Episcopius: libellos hos in unum codicem digestos fuisse non divino jussu aut impulsu, sed consilio studioque humano licet sancto pioque. c) Dieselben Ansichten vertrat in der Luther. Kirche selbst Calixt mit der Unterscheidung: Quod praecipua sive quae primario et per se respicit et intendit scriptura, nempe quae redemtionem et salutem generis humani concernunt, nonnisi peculiari illi divinae revelationi debeantur; in ceteris vero, quae aliunde sive per experientiam, sive per lumen naturae nota, consignandis divina assistentia et spiritu ita scriptores sint gubernati ne quidquam scriberent, quod non esset ex re, vero, digno, congruo.

2. Diesen Ansichten gegenüber hatte die Lutherische Dogmatik Gelegenheit, ihr Dogma auszubilden. Der locus de scriptura findet sich noch nicht bei Chemniz; Gerhard behandelt zwar die affectiones scripturae, aber noch nicht den locus de inspiratione, der sich erst bei Calov (1655 —77) findet. Nach der Ausbildung des locus in der lutherischen Dogmatik ist in der heil. Schrift 1) ausschliesslich die Thätigkeit Gottes. Diess ist schon in den gewöhnlichen Ausdrücken gegeben, Dei amanuenses, Christi manus et spiritus sancti tabelliones seu notarii, causae instrumentales. Näher wurde jetzt unterschieden a) impulsus ad scribendum, (und zwar nur eben für dieses mechanische Geschäft des Schreibens: verba omnia prophetis esse inspirata non ad sciendum sed ad scribendum: Hollaz); b) suggestio rerum et c) verborum, welche alle der göttlichen Seite zufielen und so einen wahrhaften Doketismus in der Vernichtung aller menschlichen Selbstthätigkeit aufrichteten. Quenst.: omnia in illo actu scribendi suggesta et intellectui eorum quasi in calamum dictata sunt. Hiemit hängt zusammen 2) die göttliche Thätigkeit in der Schrift ist eine durchgängige und zwar a) quantitativ: der ganze Inhalt der Schrift in jedem Theil ist auf gleiche Weise Werk Gottes. Quenst.: si in libris canonicis aliqua humano more aut industria, non inspiratione spiritus sancti essent scripta, periclitaretur scripturae firmitas et certitudo, periclitaretur auctoritas divina uniformiter, titubaret fides nostra. Si enim unius scripturae versiculus cessante immediato spi-

ritus influxu conscriptus est, promtum erit satanae, idem de toto capite, de integro libro, de universo denique codice biblico excipere et per consequens omnem scripturae auctoritatem elevare. So ist demnach inspirirt auch alles Geschichtliche, die Grüsse in den Briefen, 2 Tim. 4, 13 Pauli Mantel, und nach Quenst.: Omnes et singulae res sive naturaliter incognitae, sive naturaliter cognoscibiles sive naturaliter notae singulari spiritus sancti suggestioni, dictamini et inspirationi acceptae ferendae sunt. Diese Consequenz hatte die reformirte Kirche noch stricter gezogen in der formula consensus helvetica: Deus . . etiam vigilavit et excubavit, ne satanae astu vel fraude ulla humana vitiari posset, proinde ecclesia habet ἱερὰ γράμματα. in specie hebraeus codex tum quoad consona tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem et tum quoad res tum quoad verba θεόπνευστος — ein Standpunkt, den sie bis heute in Frankreich und der franz. Schweiz (Gaussen) eingenommen hat. Aber konnte man entgegnen (Voëtius), die Schriftsteller zeigen doch individuelle Differenzen! Darauf hat Baier die Antwort bereit, spiritum sese accomodâsse in suggerendis verborum conceptibus ad indolem et conceptionem amanuensium. Die weitere Consequenz war aber b) qualitativ: Ist Alles in der Schrift von Gott, so ist auch Alles in derselben infallibel. Quenst.: in scriptura sacra nullum est mendacium, nulla falsitas, nullus vel minimus error sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima, quaecunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque ignoratio, incogitantia aut oblivio, nullus memoriae lapsus spiritus sancti amanuensibus in consignandis libris sacris tribui potest aut debet. Ja selbst (Hollaz) stilus novi testamenti ab omni barbarismorum et soloecismorum labe immunis est.

Dieser völligen Ausschliessung aller menschlichen Selbstthätigkeit in Abfassung der heiligen Schriften entsprach sofort völlige Passivität in ihrer Auffassung, der Interpretation, und die Lehre von der Schrift hatte somit folgende entwickelte Gestalt. Die fides divina beruht 1 Cor. 2, 4. Joh.

8, 47 auf dem testimonium spiritus sancti [1], die fides humana auf den affectiones scripturae. Diese sind A. primariae 1) divina auctoritas, 2) veritas, 3) perfectio, 4) perspicuitas (semet ipsam interpretandi facultas), 5) efficacia divina. B. secundariae 1) necessitas, 2) integritas et perennitas, 3) puritas et sinceritas fontium, 4) authentica dignitas. — So war die Lehre von der Inspiration in ihrem ganzen Umfang entwickelt. Aber dem Schluss: inspiratio non admittit defectum, atqui sacra scriptura est inspirata, ergo — liess sich auch der andere Untersatz entgegenstellen: atqui habet hunc vel illum defectum. Ein solcher konnte z. B. hinsichtlich der integritas geltend gemacht werden mit dem Briefe an die Laodicäer. Weiter wenn der Text infallibel ist, welches, so fragte sich, ist der rechte Text? was ist von den Varianten der Codices und Manuscripte zu halten? So trug die Theorie in ihrer höchsten Spannung den Keim des Nachlasses in sich und ging in manchfachen Stufen von da ihrer Verflüchtigung entgegen.

C. Freiere Gestaltungsversuche.

1. Dieselben sind zunächst destructiv, ehe neue Constructionen versucht werden konnten. Die nächste Opposition fand die Steigerung des Inspirationsbegriffs bei den Mystikern: Böhme, Weigel, Christian Hoburg (die Schrift ist ein alt, kalt und todt Ding, das eitel Pharisäer macht), Arndt (Christus ist das lebendige Buch, in dem wir lesen, von dem wir lernen sollen). Spener erklärt zwar gegen die Quäker: „nicht unser Gefühl ist die Regel der Wahrheit, sondern die göttliche Wahrheit ist Regel unsres Gefühls. Diese Regel der Wahrheit ist im göttlichen Wort ausser uns.“ Aber gegen den todten Mechanismus der kirchlichen Theorie spricht er sich für die Selbstständigkeit der Verfasser aus: utique quae apostoli prolocuti sunt, intellexere nec psittaci instar sonos protulere. Intellectus autem suas requirit

1) Vgl. Rothe a. a. O. S. 140 ff. Klaiber, die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem testimonium spiritus sancti und ihre dogmatische Bedeutung. Jahrb. für deutsche Theol. 1857, 1, S. 1.

imagines vel conceptus, quas format seu ex se elicitas, vel aliunde oblatas. Daher rührt auch nach ihm die Verschiedenheit des Styls. In Folge solcher Opposition wurde in Beziehung auf die Inspiration ein Unterschied von Glaubenswahrheiten und anderem Inhalt der Schrift gemacht. Aus der inspiratio wurde eine directio, aus der Inspiration der Schrift eine Inspiration der Schriftsteller oder wenigstens wurden Grade der Inspiration angenommen. So nennt Pfaff drei (Töllner später fünf), nämlich 1) revelatio immediata in vaticiniis seu mysteriis, 2) directio immediata in recensione factorum vel in firmatione dogmatum per argumentorum deductionem facienda, 3) permissio divina in iis scribendis, ad quae exaranda spiritus sanctus non existimaverat eos sua vel revelatione, vel directione opus habere. Griesbach unterschied mittelbare, natürliche Inspiration, allgemeine religiöse Begeisterung, providentielle Leitung. Statt des testimonium spiritus sancti trat die Brauchbarkeit zur moralischen Ausbesserung des Menschen an die Stelle; die auctoritas wurde zur Zweckmässigkeit der Schrift. Diesen theologischen Standpunkt nimmt aueh Storr ein, der den Hauptbeweis für die Inspiration in der Verheissung des heiligen Geistes an seine Jünger fand. Sofort wurde die Inspiration reducirt auf die Amtsthätigkeit der Apostel, wodurch ihr Leben zerrissen, oder auf den blos negativen, abwehrenden Einfluss, die Assistenz oder Direction des heiligen Geistes, wodurch dessen voller Erguss aufgehoben war.

Es kam jetzt an den Tag, dass die kirchliche Lehre in ihrem Doketismus, der die menschliche Thätigkeit aufgehoben hatte, eben Göttliches und Menschliches, das sie nicht zu einen verstand, nur äusserlich zusammengebracht hatte: dieses mechanische Verhältniss trat jetzt im impulsus, in der directio klar heraus. Wem es nicht genügte, der musste sich nach einem organischen Inspirationsbegriff umsehen.

2. a) Nach Schleiermacher (vgl. § 14) steht § 130 das Eingegebene 1) mit dem Erlernten gegenüber dem Ersonnenen, wie dem ganz aus der eigenen Selbstthätigkeit Hervorgegangenen das, worauf eine fremde Einfluss gehabt, 2) gegenüber dem Erlernten selbst, indem dieses abgeleitet

ist von einem von aussen mitgetheilten, jenes aber als ein für Andre ursprüngliches nur aus einer inneren Mittheilung hervorgeht. Der Begriff der Offenbarung führt gar leicht auf eine Verwechslung beider Begriffe als eine ganz besondere göttliche Kundmachung. Vielmehr aber muss in Christo selbst die ursprüngliche göttliche Kundmachung alles in den heiligen Schriften Enthaltenen sein, keineswegs aber vereinzelt nach der Weise der Eingebung, sondern eine untheilbare, aus der sich alles Einzelne organisch entwickelt. Das Reden und Schreiben der vom Geist getriebenen Apostel war also nur ein Mittheilen aus der Offenbarung in Christo. In der apostolischen Classe ist der bedeutende Unterschied nicht zu verkennen zwischen solchen Momenten, welche nur zum Privatleben der Einzelnen gehörten, und solchen, die in der Leitung der christlichen Angelegenheiten verwendet wurden. Denn in den ersten wird auch bei den Aposteln das Menschliche am Leichtesten hervorgetreten sein, wogegen in den letzten der Wille, den Geist des Ganzen ausschliessend walten zu lassen, weit entschiedener sein musste. Dagegen würde man die Einheit des Lebens dieser apostolischen Männer auf die abenteuerlichste Weise zerstören, wollte man behaupten, sie wären in den andern Theilen ihres Amtes weniger von dem h. Geist getrieben gewesen, als in den Acten des Schreibens und wiederum weniger nur in der Abfassung solcher den Dienst der Gemeinde betreffender Schriften, welche nicht vorher bestimmt waren, in den Canon aufgenommen zu werden, und ebenso auch ausgezeichnet mehr bei denjenigen öffentlichen Reden, welche hienach in der Apostelgeschichte aufbewahrt worden sind, als in allen übrigen. Was aber nun die Geschichtsbücher betrifft, so erscheint 1) eine reine und vollständige Auffassung der Lebensmomente Christi als eine nothwendige Bedingung für die ganze apostolische Amtsthätigkeit und also auch das Erzählen in einem das Ganze der Kirche umfassenden, gemeinnützigen Bestreben gegründet, also in der Berufsthätigkeit im weitern Sinn. 2) Für Einen, der nicht Augenzeuge war, ist für die richtige Auswahl und Zusammenstellung der schon vorhandenen, historischen Elemente die Wirksamkeit des heiligen

Geistes, ganz in Analogie mit dem Geschäft bei Auswahl der einzelnen Bücher für den Canon zu denken. Was das A.T. [1] betrifft, so gilt im Allgemeinen der Canon: Die alttestamentlichen Schriften verdanken ihre Stelle in unserer Bibel theils den Berufungen der neutestamentlichen auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge, ohne dass sie desshalb die normale Dignität oder die Eingebung der neutestamentlichen theilen. In Beziehung auf die Eingebung ist sodann zu unterscheiden zwischen Gesetz und Propheten. Das Gesetz aber ist Röm. 7 nicht hervorgegangen aus dem Geist, der das Leben zu geben vermag. Bei den prophetischen Schriften ist der Geist, aus dem sie hervorgehen, kein anderer als der Gemeingeist des Volkes, also nicht der christliche. Auch den messianischen Weissagungen kommt nur uneigentlich Eingebung zu, sofern dieser Gemeingeist mit dem Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit verbunden sich zur Ahnung einer mehr innern und geistigen Gottesherrschaft aussprechend, die höchste Empfänglichkeit für den heil. Geist in sich trug und auch ausser sich anfachen und unterhalten konnte.

Diese Ansicht Schl.'s hat Elwert [2] weiter entwickelt. Nachdem er die kirchliche Lehre dargestellt und auf exegetischem Boden Luc. 1, 1 ff., 2. Petri 1, 21. 2. Tim. 3, 16. vgl. 1. Cor. 14, 32. Matth. 10, 19. 20. vgl. Röm. 7, 17. 21. Gal. 2, 20. 1. Cor. 2, 4. 13. die Entscheidung darüber gesucht, ob die Schrift selbst Anspruch auf volle strenge Inspiration mache, hebt er hervor, dass der verheissene Beistand des heiligen Geistes nach Act. 2 (vgl. Joël) und 1. Cor. 12 allen Christen gemein, also zwischen ihnen und den Aposteln kein specifischer Unterschied ist, so dass bei diesen wunderbar wäre, was dort natürlich, sondern nur ein gradueller. Die Theilnahme am heiligen Geist steht in entsprechendem Verhältniss zur Stellung des Individuums in der Kirchengemeinschaft vgl. 1. Cor. 12, 7. Diese Stellung ist der Vorzug der Apostel nach ihrem persönlichen Verhältniss zu Christo Joh. 15, 26. 27. und nach der von Christo erhaltenen

1) Der christl. Glaube § 132 S. 346 ff.

2) Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs 1831, III., 2.

Vollmacht, wodurch sie Johannis 14—16. in den Stand gesetzt wurden, die Offenbarung Christi selbstständig in sich aufzunehmen und auf urkräftige Weise der Welt mitzutheilen, sowohl durch mündliche Predigt als durch Schrift. Diese Begeisterung kann aber nicht eine Aufhebung oder Störung und Unterbrechung des menschlichen Lebens sein, sondern eine Umbildung, nicht Mechanismus oder äussere Leitung, nicht zuerst durch Berichtigung von Begriffen, sondern, was „Wahrheit" bei Johannes bezeichnet, des ganzen Lebens. Historische Erkenntniss der Offenbarung geht voraus, aber sie ist etwas anderes als die wahrhaft religiöse Erkenntniss: Erzeugung des Glaubens. Von diesem Mittelpunkte des Lebens gehen dann Radien in alle einzelnen, geistigen Functionen, aber eben nach der Individualität. Damit ist dann allerdings gegeben, dass auch die Apostel noch nicht die ganze Wahrheit 1. Cor. 13, 9., Phil. 3, 10—12., Act. 10, und selbst theilweisen Irrthum Gal. 2, 11 in sich hatten. Aber die Autorität, die sie für sich in Anspruch nehmen, gilt nicht für ihre subjective Persönlichkeit, sondern für den objectiven Charakter ihrer Lehre, den Grund des Glaubens an Christum und zwar nach seiner praktischen Seite, während das Theoretischgegebene der Prüfung von ihnen unterstellt wird 1. Thess. 5, 21., 1. Cor. 18, 15., 14, 37. (Act. 15 stehen die Apostel nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit den Ältesten.) 1. Cor. 7 trennt zwar Paulus zwischen seiner Ansicht und dem Auftrag des Herrn, allein auch die erste gibt er nicht nur als menschliche und subjective Meinung, sondern er sagt, δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. Aber, entgegnet die theologische Ansicht, so ist der Zweck der Offenbarung, die absolute Glaubensgewissheit, verfehlt! Jedoch war die Aufgabe der Apostel nicht Abfassung irgend eines dogmatischen Compendiums, sondern Gründung des Lebens der Erlösung. Und hier wird der Canon gelten: Je näher sich ein Satz an die grosse Wahrheit von der Erlösung anschliesst, desto gewisser ist er als eigentliche Lehre zu erkennen. Je weiter er von derselben absteht, desto eher ist es möglich, dass er zur Lehrform, zur individuellen Gestaltung des Begriffs gehöre. Nicht bloss das Historische, sondern die Lehre der Apostel wird sich so

gestalten, wie sie unter den damals gegebenen Bedingungen durch den Einfluss des Geistes sich gestalten konnte und musste. Die ewige Wahrheit von Christo geoffenbart wird in menschliches Gewand sich kleiden und zeitliche Form annehmen. Hienach ist denn freilich die Sicherheit des Glaubens der handgreiflichen Stütze beraubt, aber sie ruht nicht auf bestimmter Einsicht in die Lehrsätze der Theologie, vielmehr auf dem Grade der Innigkeit, mit der wir das Princip, den Geist des Christenthums in unser Herz, in unsere Gesinnung aufgenommen haben.

Mit dieser Deduction ist denn Elwert von dem formalen Princip, das mehr und mehr einseitig in der lutherischen Dogmatik war ausgebildet worden, zum materialen zurückgekommen. Die fides humana ist der divina gewichen und auf das testimonium spiritus sancti der Göttlichkeit der Schrift zurückgeführt. Es ist hiemit offenbar ein wesentlicher Schritt zu tieferer Begründung der Inspiration gethan, aber eben so wenig lässt sich läugnen, dass der für die Wahrheit der Glaubenslehre aufgestellte Canon noch der Subjectivität den freiesten Spielraum lässt und in concreto für Unterscheidung der articuli fundamentales und non fundamentales, oder wie wir hier sagen müssen, centrales und periphericae noch kein objectiver Maassstab geboten ist. In dieser Beziehung weist, wie vor Zeiten Lessing, Thiersch [1]) hin auf den Canon als regula fidei, das summarische Glaubensbekenntniss in der alten Kirche, als Ergänzung der Schrift. Von solchem Standpunkte haben denn auch neuestens selbst die Vertreter der strengkirchlichen Richtung, die Lutheraner, wie Hofmann und Kahnis, jener im „Schriftbeweise“, dieser in der „lutherischen Dogmatik“ eine ganz freie Stellung zum Canon eingenommen und wird auch von Delitzsch, namentlich in seinen exegetischen oder isagogischen Schriften die Freiheit der biblischen Kritik, so gut als von der Tübinger Schule gehandhabt.

b) Principiell aber ist die freiere Stellung zum „inspi-

1) Thiersch, Vorlesungen über Protestantismus und Katholicismus. 2. Aufl. 1848.

rirten Canon" erörtert worden von Rothe [1]). Die Offenbarung muss sich S. 121 dem geschichtlichen Dasein und Leben unsres Geschlechtes organisch einverleiben und in der Geschichte Wurzeln schlagen und sich einbürgern, sie muss eine geschichtliche Macht und damit ein Leitfaden der Weltgeschichte in ihrer Entwicklung werden. Diess kann aber nur in dem Falle geschehen, wenn sie in die Überlieferung eingeht und diess kann sie wieder in gesicherter Weise nur, wenn der Grund von ihr durch Schrift fixirt wird und zwar noch unter dem Flusse ihres Verlaufes selbst, d. h. urkundlich, und 123. mittelst einer solchen Urkunde von ihr, die alle einzelnen Stadien umfasst, muss sie der Menschheit präsent erhalten werden. Die Bibel ist so nicht Gottes Wort im Sinn der altkirchlichen Dogmatik, welche vielmehr S. 155 von Anfang an sich auf einen unrichtigen Standpunkt gestellt fand durch ihre Nichtunterscheidung von heiliger Schrift und Offenbarung und ihre Vorstellung von der letztern als unmittelbarer Mittheilung religiöser Lehre; sie ist auch S. 166 nicht die Offenbarung Gottes, sondern die Urkunde über dieselbe, zu welcher sie somit in wesentlichem Verhältnisse steht, ohne jedoch sie selber zu sein. Sie ist S. 212 der Ausfluss des göttlichen Lebens, nicht der Quell selbst, in dem es in die Welt strömt: nicht inspirirt im Sinne der alten Dogmatik, kein Religionslehrbuch, sondern eine Geschichtsurkunde S. 129, die S. 319, als Bestandtheil der Offenbarungsthatsache selbst von der eigenthümlichen Atmosphäre derselben, von dem göttlichen Hauch, den sie athmet, durch- und umweht sein muss, in welcher der göttliche Geist aus eigenthümlicher Nähe uns anweht, die aber nichts desto weniger als Geschichtsurkunde der freien wissenschaftlichen Forschung historischer Kritik in Beziehung auf den Gesammtcanon und die Canonicität der einzelnen Bestandtheile unterstellt werden muss S. 317: Denn es ruht, wie Gelzer richtig sagt, der für die moderne Zeit charakteristische grosse Umschwung in der religiösen Erkenntniss darin, den Grundstein und Mittelpunkt des Christenthums nicht in einem Buche, sondern in einer Person, nicht in einer Lehr-

1) Zur Dogmatik 1863. Dritte Abhandlung S. 121 ff.

satzung, sondern in Thatsachen und Wirkungen, in der Geschichte zu erblicken." Selbst Hofmann (Schriftb. I. Zweite Aufl. 677) hat es ausgesprochen: „die Lehre von der Inspiration der Schrift ist nichts Anderes, als ein Rückschluss von dem Wesen der Schrift auf ihre Entstehung und nicht jene zunächst, sondern dieses ist Sache des Glaubens." Aus dieser Anschauung heraus ergibt sich denn auch der Canon für die Irrthumslosigkeit der Schrift S. 286: die Verkündigung keines einzelnen Apostels ist schlechthin irrthumslos, da vielmehr ihre Abschilderung des Bildes Christi hinter der ganzen vollen Herrlichkeit dieses Bildes zurückbleibt, aber die Gesammtverkündigung der Apostel enthält vollständig die Bedingungen eines schlechthin irrthumslosen Verständnisses Christi. Und ganz dasselbe gilt auch von den Propheten und ihrer Verkündigung. Die Bibel ist sonach nicht schlechthin irrthumslos S. 287, aber sie ist das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrthumslosen Erkenntniss der göttlichen Offenbarung, indem sie selbst die Mittel vollständig enthält, um den ihren einzelnen Theilen, dieselben für sich genommen, allerdings anhaftenden Irrthum von sich abzuthun, oder mit andern Worten, um sich durch sich selbst schlechthin zu corrigiren. Diess ist ihre wirkliche Infallibilität und darin liegt auch ihre Sufficienz.

c) Denselben Standpunkt mit Rothe, nur Schleiermacherisch gefärbt, nimmt im Wesentlichen auch Martensen ein. § 188. 189. Als Werkzeuge des kirchenstiftenden Geistes stehen die Apostel in dem tiefsten Abhängigkeitsverhältniss und in dem tiefsten Freiheitsverhältniss zum Geiste. Sie haben als seine Werkzeuge so wenig ihre eigenthümliche Persönlichkeit verloren, dass sie dadurch vielmehr die bleibenden Zeugen geworden sind von seiner personbildenden Macht, und so ist auch ihre Inspiration unter den Gesichtspunkt der Freiheit, mithin der Entwicklung zu stellen, sonach zu bestimmen als fortgehende Mittheilung des Geistes durch fortgehende Freiheits- und Bewusstseins-Entwicklung. „Aber die Offenbarung des Geistes wird ihnen nur für das gegeben, was „nützlich" ist, und die fortgehende Entwicklung der Inspiration in den Aposteln ist daher bedingt durch die

geschichtlichen Verhältnisse und den Entwicklungsgang der apostolischen Kirche. Nur für das amtliche Werk wird ihnen die Offenbarung des Geistes gegeben; nur je nachdem die kirchlichen Aufgaben historisch entstehen und sich bilden, seien es Aufgaben in Beziehung auf die Lehre oder in Beziehung auf die Organisation der Kirchen, gibt der Geist eine Lösung, welche, wie sie von oben gegeben wird, so auch von innen kommt, aus der Tiefe des Selbstbewusstseins. „Es gefällt dem heiligen Geist und uns“ — diese Worte auf der apostolischen Versammlung in Jerusalem drücken deutlich das freie Selbstbewusstsein in der Inspiration aus. Desswegen ist aber auch „nicht das Bewusstsein des einzelnen Apostels, sondern das apostolische Totalbewusstsein der vollständige Ausdruck für die Offenbarung des kirchenstiftenden Geistes, sowie auch nur dieses der vollständige Ausdruck ist für das Bewusstsein der Kirche von ihrem Grundverhältnisse zu dem Herrn und zu dem Geiste, zu der Welt und zu sich selber. Als Repräsentanten der Mutterkirche drücken die Apostel nicht nur das kirchliche Selbstbewusstsein einer einzelnen Zeit aus, sondern sind die Repräsentanten der christlichen Kirche für alle Zeiten. .. Das Dogma von der Schrift enthält diess, dass wir hier nicht zufällig übrig gebliebene Bruchstücke aus apostolischer Zeit haben, sondern ein in sich abgeschlossenes, harmonisches Ganzes, in dem nicht Ein Grundmoment des apostolischen Bewusstseins fehlt, ein Bild von der ganzen, ungetheilten Fülle des apostolischen Geistes.“

3. Auslegung [1].

Wir unterscheiden drei Perioden, die zwar chronologisch theilweise neben einander hergehen, aber doch einen ganz verschiedenen Charakter haben, nämlich

A. Allegorische und historische Interpretation in Eintracht.

1. Die allegorische Erklärung von den Alexandrinern und Philo auf das neue Testament selbst vererbt (vgl.

1) Vgl. Klausen, Hermeneutik des neuen Test. 1841. Luz, bibl. Hermeneutik, Pforzheim 1849. Kahnis, luth. Dogmatik I. 1863. S. 654.

Gal. 4, 22.), fand auch in den ersten christlichen Zeiten Eingang bei den apostolischen Vätern. Dieselbe wurde wissenschaftlich begründet von den Alexandrinern, besonders Origenes, der einen dreifachen Sinn, entsprechend den Principien von πνεῦμα, ψυχή, σάρξ, in der Schrift aufstellte, wenn er auch des historisch Wahren weit mehr in der Schrift finden wollte, als des Geistigen. Dieselbe Erklärung zog sich ausser in den Secten, welche reichliche Anwendung von ihr machten, auch in der Kirche hin durch die drei Cappadocier bis auf Augustin: quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem referri possit, figurate dictum esse. Hienach deutet er denn einen vierfachen Sinn an: quae aeterna intimentur — allegoria; quae facta enarrentur — historia; quae futura pronuntientur — analogia; quae agenda praecipiantur — aetiologia.

2. Dieser Erklärungsweise trat aber nach der Verschiedenheit des Schriftsinns zum Theil in denselben Männern zur Seite die historisch-theologische, besonders jedoch vertreten durch die Antiochener. Schon Irenäus dringt im Kampf gegen die Gnostiker auf den einfachen, historischen Schriftsinn, ὑγιὴς νοῦς καὶ ἀκίνδυνος καὶ εὐλαβὴς καὶ φιλαλήθης. Tertullian hat den Grundsatz: res in literis tenentur et literae in rebus leguntur. Auch die Pseudoclementinen führen die historisch einfache Auslegung durch, aber was ihnen nach derselben nicht gefällt, wird für interpolirt erklärt und die Bestimmung Christi im Gegensatz zum Gesetz eben dahin ausgesprochen, zu zeigen, was im alten Testament ächt sei und was nicht. Wichtig aber sind, wie gesagt, für die historische Auslegung die Antiochener auch durch theoretische Schriften: Diodor von Tarsus, † 394, τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας. Theodor von Mopsvestia, † 429. de allegoria et historia. Die Schöpfungsgeschichte fasst er historisch, Hiob als dramatische Dichtung und das hohe Lied als ein erotisches Gedicht von Salomo zur Rechtfertigung seiner Heirath mit einer ägyptischen Prinzessin aus dem verhassten Geschlechte Hams. Chrysostomus 337—407 findet nichts in der Schrift müssig und bedeutungslos, aber doch den Sprachgebrauch auch πρὸς τὴν συνήθειαν τὴν ἀνθρωπίνην καταβαίνων und behauptet, ἀλληγορία, πλεονασμός, ὑφαίρεσις,

διαστροφή, μεταβολή der Schrift sei nichts als κακουργία τοῦ διαβόλου. Theodoret, † 458, muss jedoch schon gegen eine einseitig grammatische Auslegung eifern: γυμνῷ προσέχειν τῷ γράμματι δυσσεβές. Er scheidet zwischen ἡ τοῦ γράμματος ἐπιφάνεια und dem tieferen Sinn der ἀληθὴς θεολογία .. οὐ τὴν ἱστορίαν ἐκβάλλων, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ προσβάλλων τὸν μῦθον.

3. So bildete sich aus den beiden angeführten Interpretationsarten eine Vereinigung. Basilius und die Gregore, die von der Allegorie Gebrauch machten, erklärten sich doch für die historische Auffassung: „wenn ich Gras nennen höre, so verstehe ich Gras.“ Die Allegorie bezeichnet B. als ὀνειράτων συγκρίσεις καὶ γραώδεις μῦθοι, aber doch wird von ihm Typik nicht verschmäht. Gregor von Nyssa: τὴν γραφὴν εἰς τροπικὴν μὴ μεταποιεῖν, ἀλλὰ τὴν τῶν ῥημάτων διάνοιαν ἐρευνᾶν τῆς λέξεως μενούσης ἐπὶ τῆς ἰδίας ἐμφάσεως. Aber doch spricht er sich für eine συνήθεια γραφική, συγκατάβασις und gegen die δοῦλοι τοῦ γράμματος aus. Isidor von Pelusium spricht gegen die Überspannung der Typik: „ich nehme an, dass Beides Statt finde, nämlich dass (im alten Testament) nicht Alles von ihm (Christus) gesagt sei, dass es aber auch an Stellen über ihn nicht fehle.“ Hieronymus, † 428, quasi non sit vitiosissimum dicendi genus, depravare sententias et ad suam voluntatem scripturam trahere repugnantem. Jeder, der das Evangelium in einem andern Geist und Sinn, als in welchem es geschrieben ist, auslegt, verwirrt die Gemüther und verunstaltet das Evangelium Christi. Die Aufgabe ist, den Sinn, der sich im Buchstaben findet, zu ergreifen, dass die Schrift nicht nach der Meinung des Auslegers erklärt, diese aber mit der Schrift verbunden und das Nachfolgende mit in Betrachtung gezogen wird: intelligentia spiritualis robusta et dives. Aber doch gibt er zu, quum historia vel impossibilitatem habeat, vel turpitudinem, ad altiora transmittimur. Augustin in den vier Büchern de doctrina christiana stellt folgende hermeneutische Regeln auf: ad obscuriores locutiones illustrandas de manifestioribus sumantur exempla .. contemplantes omnia et cum aliis conferentes. Weiter fordert er Kenntniss der Grundsprachen, der Naturgegenstände u. s. w. und ist

in dieser Hinsicht ganz eins mit seinem sonstigen Gegner Pelagius.

B. Die kirchliche traditionelle Interpretation in ihrer Fixirung.

1. Aber die Regeln, die er in der Theorie aufstellt, wurden schon in seiner Praxis bei Seite gesetzt und so kam in den folgenden Zeiten, da die Kenntniss der Grundsprachen abnahm, mehr und mehr wieder in Schwung die allegorische Auslegungsart. Gregor d. Gr. Beda: exsculpere sensum allegoricum, qui vivaciter interius castigando, erudiendo, consolando reficit; retecto cortice literae altius aliquid et secretius in medulla sensus spiritalis invenire. Rabanus Maurus, Hugo de S. Caro: historia docet, quid factum, allegoria, quid intelligendum, anagoge, quid appetendum, tropologia, quid faciendum. Oder nach Nicolaus Lyranus:

> *litera* gesta docet, quid credas *allegoria*,
> *moralis* quid agas, quo tendas *anagogia*.

Aber der Reichthum der allegorischen Manchfaltigkeit wurde nachgerade erschöpft und so die Interpretation zu einer stehenden, und da zugleich die philologischen Kenntnisse verschwanden, so begnügte man sich mit der hergebrachten Auslegung.

2. Statt selbstständiger Commentare kamen vom siebenten Jahrhundert an zuerst durch Öcumenius aus Thessalien in Aufnahme die σευραὶ, catenae, Auszüge aus früheren Commentatoren. Sie fanden im Abendland Nachahmer an Beda dem Ehrwürdigen, Alcuin, Claudius von Turin, Rabanus Maurus, † 856, der seinen Zweck dahin angibt, dass der dürftige Leser, der die Mittel nicht habe, das Buch sich zu verschaffen, hier sein Bedürfniss befriedige. Später gewannen die Postillen Bedeutung: Albert d. Gr. (post illa super IV evangg.), Thomas von Aquin (catena aurea in 4 Ev.). Excerpte aus diesen Compilationen waren die Glossen seit Walafrid Strabo † 849.

3. Die Beziehung auf die Kirche spricht sich besonders deutlich in Gerson aus: das Wahre sei immer der buchstäbliche Sinn, aber dieser sei zu beurtheilen, sowie es die

Kirche, die vom h. Geist regiert und inspirirt sei, bestimmt habe, nicht nach Jedermanns Gutdünken oder Auslegung. Diese in der Kirche schon seit Vincentius von Lerinum Zeiten und während des Mittelalters in der Scholastik gangbare Ansicht wurde denn in den Beschlüssen der Tridentiner Kirchenversammlung fixirt sess. 10. § 16., ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium sacram scripturam ad suum sensum contorquens *contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia*, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sacrarum aut etiam *contra unaninem consensum patrum* ipsam scripturam s. interpretari audeat, und § 47., ut haec ipsa vetus et *vulgata editio*, quae longo tot seculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus pro authentica habeatur. Diese Entscheidung fand ihre Vertheidiger besonders an Bellarmin und Jacob Gretser von Ingolstadt: die Schrift sei in demselben Geist auszulegen, in dem sie geschrieben sei. Diess ist nichts Anderes, als was auch der Protestant verlangen muss, nur dass die Katholiken den Geist allein in der Kirche finden können, und damit sind wir denn auf den wahren Grund zurückgeführt, gegen die prudentia der Einzelnen an der Kirche ein Gegengewicht und einen judex controversiarum zu haben. Hiemit war aber auch der Auslegung der katholischen Exegeten für alle Zukunft die Bahn vorgezeichnet oder vielmehr der Weg abgeschnitten. Dagegen finden wir in der protestantischen Kirche

C. Die historische und dogmatische Interpretation im Kampf.

1. a) Schon in der Scholastik war die historisch-theologische Auslegung nicht ganz ohne Vertreter gewesen. Rupert von Lüttich, † 1135, sagt: „während Augustin über die hohen Bergzinnen fährt, werden wir zuweilen an der niedrigen Wurzel Platz nehmen und die kleineren Zweige des evangelischen Buchstabens, die der Erde nahe sind und von ihm für kleine Geister übrig gelassen worden sind, zu erreichen suchen. Das Recht, die Schrift zu behandeln, kann Keinem versagt werden, nur dass sein

Sinn, Wort und Schrift, mit dem Glauben bestehe.“ Huss aber wollte Beweisführung aus der Schrift nur nach dem buchstäblichen Sinn zugeben. Diese Behandlung setzt jedoch Philologie voraus und nahm daher erst ihren Aufschwung mit der Restauration der Wissenschaften besonders durch Laurentius Valla † 1465 und Desiderius Erasmus, der sich durch seine Übersetzung des neuen Testaments, die Paraphrase und Annotationen zu allen einzelnen Büchern, gleich selbstständig gegen die Früheren, gegen Pabst und Kirche, bleibende Verdienste um die Exegese erwarb.

b) Aber dem philologischen musste das religiöse Moment zur Seite treten in den Reformatoren: Luther in seinem mehr populären Commentar, Melanchthon philologisch genau zu den Paulinischen Briefen, Zwingli praktisch und mit Worterklärungen zu den Evangelien und Briefen, Calvin in wissenschaftlicher Methode zum ganzen neuen Testament mit Ausnahme der Offenbarung. Weiter unter den Lutherischen: Brenz, Bugenhagen, Camerarius, M. Chemniz, J. Gerhard; unter den Reformirten: Beza, Bucer, Bullinger, Musculus, Ökolampadius. Ihre Grundsätze waren zunächst folgende: 1) Unabhängigkeit vom Machtspruch der Kirche und von jeder menschlichen Autorität („dass das Wort Gottes, das alle Freiheit lehre, nicht solle gefangen sein“), von den alten Kirchenvätern; 2) im Gegensatz zur Allegorie: Ein Text der h. Schrift soll aus dem andern erklärt werden und ausgelegt. Diess ist die analogia scripturae, wonach scriptura sacra sui ipsius legitimus interpres ist. Calvin: es gebührt uns nicht, Gottes Wort zu deuten, wie wir wollen; wir sollen es nicht lenken, sondern uns lenken lassen. Luther: unam et certam ac simplicem sententiam ubique quaerendam esse juxta praecepta grammatiche, dialecticae et rhetoricae. 3) Sprachkenntniss und Eingehen auf den Zusammenhang sind nothwendige Bedingungen. Dahin gehört die Analogie des Glaubens: Röm. 12, 6. „das ist der ganzen Schrift Eigenschaft, dass sie durch allenthalben zusammengehaltene Stellen und Örter sich selbst auslegt und durch ihre Regel des Glaubens allein will verstanden sein. Die Schrift recht zu verstehen, dazu gehört der Geist Christi.“ Apolog. art. 13.

juxta scripturas certas ac claras. In diesem Sinne gibt Flacius Illyr. in seiner clavis scripturae sacrae seu de sermone sacrarum literarum die erste wissenschaftliche Grundlage der Hermeneutik.

c) Aber die Exegese wurde namentlich im Dienst der polemischen Dogmatik bald wieder in neue Bande geschlagen. Das philologische Moment ward zur Mikrologie, so dass Glassius sagen konnte: ecclesia tantum debet esse grammatica. Die dogmatische Exegese war befangen durch das Inspirationsdogma. Zur analogia fidei ward jetzt mehr erfordert als eine einfache, natürliche Vernunft, nämlich eine solche, welche durch die Grundsätze der Theologie unterrichtet und gebildet ist. Zu diesen Grundsätzen der Theologie aber gehörte wesentlich die Analogie nicht im Geist, sondern im Wortlaut der Schriftsteller, und da in Allem gleichmässig der heilige Geist als wirksam und ausschliessend thätig gesetzt wurde, so konnte es zu keiner freien Entfaltung des Schriftsinns kommen.

2. a) Diese Sachlage veranlasste in der reformirten Kirche die Opposition des Hugo Grotius mit seiner historischen Interpretation und in der lutherischen die Reaction des Pietismus, z. B. des Aug. Herm. Franke, zunächst gegen das kirchliche Inspirationsdogma: „es ist durchaus falsch, dass sich die heiligen Verfasser als Klötze verhalten, ohne Gefühl oder Bewegung, der heilige Geist hat sich nach ihrem natürlichen Charakter und ihrer natürlichen Schreibart gefügt, woraus klar hervorgeht, dass die Verfasser nicht vom Schlaf überwältigt gewesen, sondern vielmehr aufgeweckt, erleuchtet und in ihren Bewegungen geheiligt gewesen.“ Hienach unterscheidet er eine doppelte Lesung der heiligen Schrift, eine, die zur Schale, eine, die zum Kern der Schrift gehört. Aber nun kam die Allegorie wieder mit der Vieldeutigkeit des Schriftsinns. Noch wirkte zugleich die Inspiration nach. So legt ausgehend von dem Grundsatz, dass „nicht allein die Gegenstände, die den Inhalt ausmachen, sondern auch die Worte selbst von dem allweisen Gott inspirirt sind, wonach den Worten natürlich so viel Umfang von Bedeutung und so grosses Gewicht gebührt, als sie nach der jedesmaligen Beschaffenheit der Dinge tra-

gen können, selbst die geringsten Theile und Artikel im Texte nicht ausgenommen" — von diesem Grundsatz ausgehend legt Rambach allen Werth auf die emphasis oder significantia = significantior sensus repraesentatio, wonach denn z. B. die grammatischhistorische Auslegung des Hugo Grotius verworfen und er selbst zu den critici ἀθεόλογοι mit seinen depravationes und ψευδοερμηνεῖαι gerechnet wurde. In ähnlichem Geiste machte sich in der reformirten Kirche bekannt Joh. Coccejus in Leyden, † 1669, mit seinem Canon, dass die Worte der h. Schrift an jedem Orte so viel gelten und bedeuten müssen, als sie gelten und bedeuten können. Besonders im alten Testament trat eine alles Maass überschreitende Typik ein mit seinem Grundsatz, dass die Weissagungen die Zeitordnung alles dessen, was in der Welt zur Vorbereitung der Erscheinung Christi ausgeführt werden sollte, ferner die Bestimmtheit des Zeitalters Christi selbst, die Verbreitung, Anfechtungen und Erhaltung der Kirche, die Reformation und den Sieg derselben über ihre Feinde dergestalt bezeichnen, dass, wer gehörig geübten Sinn habe, die einzelnen Theile der Geschichte in den Weissagungen gleichsam nachweisen könne, es sei denn, dass man behaupten wolle, dass es wider die Meinung und Absicht des heiligen Geistes sei, dass alle seine Worte auf's Genaueste in der nämlichen Ordnung und mit den nämlichen Umständen erfüllt werden." Dabei erklärte er sich jedoch gegen die Allegorie: Non amplius uno literali et historico sensu admittimus; nam allegoria non constituit peculiarem scripturae sensum.

b) Wenn jedoch schon Coccejus für seine Person die Anwendung dieses Canons ziemlich einschränkte, so wurde mit der Abwehrung des Vielsinns eine geschichtlich lebendigere Exegese eingeleitet durch Turretin, Wetstein, Baumgarten. In dem von ihm herrührenden ersten deutschen ausführlichen Vortrag der Homiletik (Halle 1767) herrscht zwar noch das starre Inspirationsdogma, „die Schrift selbst, d. h. die Ausdrücke, durch welche die Sachen vorgetragen worden, sind von der göttlichen Eingebung herzuleiten, was einen sehr wichtigen Bestimmungsgrund des Verfahrens eines Auslegers der heiligen Schrift macht." Da-

her hat ihm der mystische Sinn dieselbe Objectivität, wie der historische. Aber die starre Inspirationstheorie sucht zu mildern Töllner 1765, indem er ein weislich gemässigtes Wunder der Eingebung statuirt, wobei freilich noch alle Worte eingegeben sein sollen. Er unterscheidet hienach einen mittelbaren und einen unmittelbaren Schriftsinn, jenen vom heiligen Geiste, diesen vom Wort, als welche einander nicht widersprechen, wohl aber verschieden sein können. Eine neue Bahn aber brachen vor Allem Ernesti und Semler. Johann August Ernesti in Leipzig † 1781 entwickelt in seiner institutio interpretis novi testamenti 1761 als Hauptgrundsätze: 1) an jeder Stelle ist nur ein einziger Sinn in dem Wort angegeben, der buchstäbliche, grammatisch-historische; 2) weil die heiligen Schriften von inspirirten Männern geschrieben sind, ist leicht einzusehen, dass keine wirklichen Widersprüche der verschiedenen Aussprüche unter ihnen stattfinden können. So war freilich der Knoten nicht gelöst, aber doch einer unbefangenen, grammatisch-historischen Exegese der Weg gebahnt. Johann Salomo Semler in Halle † 1791 spricht denn seinen Hauptgedanken entschieden folgendermassen aus: „Wenn verlangt wird, dass Alle sich an eine jede Formel, die in älteren Zeiten festgesetzt ist, auf solche Weise binden sollen, dass selbst gelehrte und gewissenhafte Männer sich anheischig machen müssen, nie einer besseren Erkenntniss Raum bei sich zu geben, wenn eine solche sich darbieten sollte, so sehe ich nicht ein, worin hier der Unterschied von der unerschütterlichen Gewalt der Kirche bestehen soll, von der uns zu befreien im 16. Jahrhundert endlich den Bestrebungen der grössten Männer gelungen ist. So viel weiss ich, dass ich das akademische Lehramt unter solchen Bedingungen nicht übernommen habe, dass ich mit unveränderlicher Ehrfurcht fortan wiederholen soll, was zu einer andern Zeit und an einem andern Ort vorgeschrieben und vorgefunden worden ist.“ Sein Ziel war demnach rein geschichtliche Exegese mit Beziehung auf die geistigen Bedingungen der Zeitgenossen Christi und der Apostel (Accomodation), wobei freilich die Subjectivität seiner Person und Zeit nicht ohne bedeutenden Einfluss blieb, was sich am deutlichsten daraus ergibt, dass die Brauchbar-

keit zur moralischen Ausbesserung des Menschen für ihn auch das Criterium der Inspiration abgeben muss.

3. a) Von diesen Männern ging nun aus, und zwar von Ernesti, die grammatisch-historische Schule in Leipzig; C. D. Beck, Zachariä, Morus, † 1792, Keil, Schmid, Gabler, Griesbach, etc. In der neuern Zeit hat Leipzig auf's Neue für die Exegese Bedeutung gewonnen durch Winers Verdienst um die grammatisch-historische Auslegung. — Von Semler dagegen leitet sich die rationalistiche Exegese (Lorenz Bauer) und zwar a) als moralische, begründet durch Kant. Die Auslegung ist nach ihm durchgängige Deutung zu einem Sinn, der mit den allgemein praktischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das rein Theoretische ist ohne Interesse, das Historische gleichgiltig. Solche Auslegung ist der buchstäblichen vorzuziehen, auch nicht unredlich, wenn man nur nicht behaupten will, dieser Sinn sei von den Verfassern beabsichtigt worden, sondern dieses dahingestellt sein lässt, und nur die Möglichkeit, die Verfasser so zu verstehen, annimmt. Genauer spricht sich noch Fichte aus, die h. Verfasser seien so zu verstehen, als ob sie wirklich etwas hätten sagen wollen und, soweit ihre Worte es erlauben, das Rechte gesagt hätten. Hiemit war denn der rationalistische Paralogismus begründet, dass, was gegen den Verstand des Interpreten ist, auch gegen den Verstand des Verfassers sein müsse. Hieran knüpft sich dann b) die historisch-psychologische Auslegung. Eichhorn, Paulus behaupten die faktische Wirklichkeit der Erzählung, aber nach einer auf die allgemeinen Gesetze für die Erscheinungen des geistigen Lebens zu gründenden Ergänzung des fehlenden Pragmatismus.

b) Gegen diese rationalistische Exegese erklären sich, wenn gleich in entgegengesetztem Interesse 1) die Supranaturalisten Storr, † 1805, Seiler, † 1807 u.s.w., in der neueren Zeit Hengstenberg, der im Alten Testament die Lehrwahrheiten gerade so finden will, wie im N. T., nur etwas zurücktretend; 2) die allegorischen Mystiker: Meyer, Stier, mit dem Doppelsinn oder tiefer liegenden Schriftsinn, dem Untersinne, wie solchen Stier besonders in

seinem gründlichen, aber breiten Werke „die Reden des Herrn Jesu“ (auszüglich zusammengezogen in die „Worte des Wortes“) herauszuarbeiten bemüht war und Olshausen † 1839 in seiner Abhandlung über den tieferen Schriftsinn 1824 auch theoretisch zu begründen suchte durch die Unterscheidung einer falschen Allegorie, welche einen doppelten, von der wahren, welche einen einzigen tiefer gehenden Sinn, ὑπόνοια, annehme. In umfassender Weise hat Swedenborg in der Schrifterklärung von der Allegorie Gebrauch gemacht; er wird von G. Werner noch überboten, der in der Errichtung einer Papierfabrik die Erfüllung von Jes. 9 findet; 3) die Mythiker, ausgehend von der wesentlichen Gleichartigkeit alles Geschehenden, suchen den unbefangenen Standpunkt der Exegese dadurch herzustellen, dass der grosse Unterschied der Zeiten anerkannt und die Einheit nur in der Idee gefunden wird, entweder so, dass der Mythus an historische Bedingungen, die jüdische Messiasidee, geknüpft oder durch die religiöse Idee in ihrer reinen Allgemeinheit hervorgerufen gedacht wird. Der Mythiker steht so in einem Verhältniss der Gleichheit zum Allegoriker, sofern er einen andern Sinn als den ausgesprochenen findet, aber er strebt über den Standpunkt der Schrift hinaus, während die Allegorie ihn zu ergründen und zu erreichen strebt; ihr ist der Standpunkt vorgezeichnet, während der Mythiker ihn erst zu finden hat; ihr ist der Sinn vom höheren Autor, dem heiligen Geiste, absichtlich und bewusst unterlegt; der Mythiker zieht sich auf das absichtslose Schaffen der Idee zurück. Er steht in einem Verhältniss der Gleichartigkeit zum Rationalisten durch den Grundsatz, einmal dass alles Geschehene unter den allgemeinen Gesetzen der Natur stehe, und sodann, dass die Dictate der Vernunft in ihrem jetzigen Stadium bindend seien. Aber der Rationalist sucht eben desswegen Natur und Denkweise aus sich in die Schrift hineinzulegen, während der Mythiker sie allein in sich findet. Beide sind von der Vernunftwidrigkeit des Wunders überzeugt, aber der eine ist darauf aus, möglichst zu rationalisiren, der andere möglichst viel Irrationales zu finden.

c) Ist so Buchstabe und Geist, historisches und religiöses Interesse möglichst auseinandergerissen,

so lag die Aufforderung zum Streben nach Vereinigung beider nahe. Hieher sind zu zählen Stäudlin, Lücke, Germar (panharmonische Interpretation), Menken für das Alte Testament, Becks pneumatische Schrifterklärung, H. A. W. Meyer im vielverbreiteten Commentar zum Neuen Testament. Das Ziel geht auf eine organische Vereinigung des Grammatischen und Dogmatischen, des Philologischen und Theologischen, des Geschichtlichen und Religiösen. Hiezu aber wird erfordert 1) historisch-philologische Treue, welche psychologisch in den Sinn und Zusammenhang der Schriftsteller einzudringen sucht, fern von der dogmatischen Künstlichkeit, welche, alle Entwicklung läugnend, entfernte und abgerissene dicta probantia an einander reihte und so ohne organische Vermittlung ein Aggregat von Lehrsätzen zu Stande brachte; 2) aber auch, wie von jedem Erklärer verlangt wird, dass er Interesse an seinem Gegenstand, hingebende Liebe zu seinem Schriftsteller und eingehende Treue, mit einem Worte, dass er Sinn für die Sache mitbringe, so versteht es sich von selbst, dass der Erklärer von religiösen Schriften religiösen Sinn hinzubringe: „das Eingehen des Geistes, in dem diese Schriftsteller geschrieben haben, oder vielmehr das Eingehen dieses Geistes in ihn" bleibt als Grundton seines Thuns vorausgesetzt. Dies erfordert eben die historische Treue, denn es ist Treue gegen Geschichte, aber gegen eine geschichtliche Religion. Darauf beruht ja auch die schon seit Hunnius und Hutter ausgebildete kirchliche Lehre von testimonium spiritus sancti, das die divina fides der Schrift begründet.

4. Theile der Schrift. Altes und neues Testament [1].

Die Aufgabe war, beide Theile in einen organischen Zusammenhang zu setzen, gleichweit von Vereinerleiung, wie von Zerreissung. Es war im Gedanken der göttlichen Offenbarung eine Einheit gegeben, aber wie bei dem Wort, das Fleisch geworden ist, lag die Gefahr nahe, beide Seiten (Nestorianisch) aus einander zu halten, oder (Eutychianisch)

1) Öhler, Prolegomena zur Theologie des A. T. 1845.

zu vermischen, das A. T. entweder in seinem Gegensatz gegen das Göttliche des N. rein ebjonitisch aufzufassen, oder in Gleichstellung mit dem Evangelium seine zeitliche Entwicklung doketisch zu verwischen.

A.

Die alte Kirche kam der Gefahr der Vermischung nahe. Zwar die Secten dachten freier vom A. T., nicht blos Marcion, der in seinen Antithesen den Gegensatz möglichst spannte, nicht blos die Manichäer, welche das A. T. verwarfen, sondern auch die Pseudoclementinen, welche, obwohl sie das Judenthum in die engste Verbindung mit dem Christenthum setzten, dennoch als Vertreter desselben nur Mose und das Gesetz betrachteten und auch hier, was ihnen nicht zusagen mochte, ausschieden. Dagegen trug die Kirche meist schon das N. T. in das A. über nach dem Grundsatz: novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet, der, an sich ganz richtig, in der Anwendung das latere und patere nicht zu scharfer Unterscheidung zu bringen im Stande war. Für diese Vermischung war hauptsächlich in Alexandrien die Allegorie dienstbar. Orig.: πολλὴν θεολογίαν ἔστι μαθεῖν οὐκ ἔλαττον ἀπὸ τῶν προφητῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων. Auch Augustin, wenn auch in der Schrift de spiritu et litera über das Verhältniss beider Testamente klar, ist in der Anwendung doch mit der Allegorie durchaus der Vermischung zugethan.

B.

1. Die alte Dogmatik

wusste in dieser Beziehung die rechte Mitte zu halten. Die reformirte Kirche zwar nahm wegen der Kirchenzucht und der Sacramente ein bedeutendes Element aus dem A. T. herüber. Calvin kennt einen Stufengang der Offenbarung, aber dieser soll nur auf der äusseren Offenbarungsform beruhen. A. und N. T. sind der Substanz nach völlig identisch, nur in der Administration verschieden. Die lutherische Kirche dagegen hatte nach dem individuellen Bildungs-

gange Luthers den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium erkannt: demgemäss wurde im Gesetze von dem immerwährenden und allgemeinen Sitten- und Zuchtgesetz das besondere und vorübergehende Kirchen- und Bürgergesetz ausgeschieden und der antinomistische Streit führte dazu, den usus legis auch für den Wiedergeborenen auf den triplex (pædagogicus, elenchticus, didacticus) zu beschränken. Form. Conc. 717. Aber bald traten

2. die Gegensätze

auseinander. Es machte sich zunächst geltend

a) eine Vermischung beider Testamente.

Diese konnte in einer zweifachen Absicht ihren Grund haben, in dem Bestreben, das Alte Testament zum Neuen heraufzuheben, oder das Neue Testament herabzuziehen zum Alten. 1) Das A. T. wird zum N. heraufgehoben in der spätern lutherischen Dogmatik. Gerh. quod ad rem ipsam, sive mysteria fidei attinet, doctrina veteris testamenti nequaquam est imperfecta, siquidem eos fundamentales fidei articulos tradit, quos Christus et apostoli in novo *repetunt*. Beide Testamente sind eins im foedus gratiae und auch der Glaube an ein ewiges Leben findet sich schon im A. T. Carpzov meint, man solle zur Bezeichnung nicht testamentum, sondern nur instrumentum gebrauchen, um die Einheit recht hervorzuheben: *sola temporis ratio* hic habetur, quatenus vetus testamentum chronologice tempora ante, novum tempora post Christi incarnationem denotat. Daher werden auch in den Dogmatiken aus beiden promiscue Stellen angeführt. — 2) Das N. T. wird zum A. herabgezogen vom Naturalismus und Deismus, um gegen beide zugleich die Angriffe auf übernatürliche Offenbarung richten zu können: Morgan. Mit den Angreifern standen fast auf gleicher Linie die Vertheidiger Warburton, Shukford, Jerusalem, denen die ganze Offenbarung in den Klugheitsbegriff zusammenschrumpfte und die specifischen Offenbarungswahrheiten als Archaismen abgethan waren.

Gegenüber solcher Identification wurde im Interesse des N. T. vorgenommen

b) Die Trennung.

In der lutherischen Kirche wurde von Calixt erklärt, dass z. B. das Dogma von der Trinität im A. T. sich nicht finde. In der reformirten Kirche war durch Coccejus die Anerkennung eines stufenmässigen Fortschritts der Offenbarung in seiner Föderaltheologie geboten. Er macht darauf aufmerksam, dass im A. T. zeitlicher Lohn und damit knechtische Gesinnung gelte, nur πάρεσις, nicht ἄφεσις der Sünden Statt finde. Auch die katholische Kirche, so Vieles sie in praxi aus dem Vorchristlichen in das Gebäude ihrer Hierarchie und in den Cultus herübernahm, machte doch in der Theorie eine Scheidung. Bellarmin: A. und N. T. verhalten sich wie doctrina inchoata et perfecta. Die Mysterien z. B. der Trinität seien nur obscure et imperfecte im Alten Testament.

1. Eine interessante Erscheinung bieten im Verhältniss zum A. T. die Socinianer und Kant dar, da bei ihrer praktischen Richtung zunächst zu erwarten stände, dieselbe habe sie auf Hochhaltung des A. T. hingewiesen. Allein dem ist nicht so. Nach Socin ist das A. T. zwar göttlich, aber zur Begründung des N. T. überflüssig, nur von historischem Interesse: quod si interdum in rebus ad doctrinam spectantibus est, quod vetere testamento utatur aliquis, ea doctrinae pars tunc nihil aliud nisi historia censenda est. Namentlich störte sie im A. T. die Verheissung zeitlicher Belohnung. Am Gleichen nahm auch nach dem Charakter seines autonomischen Moralsystems Anstoss Kant. Er hatte zwar eine Nothwendigkeit der statutarischen Religion behauptet, aber eine Abneigung gegen das A. T., weil es nur Legalität gebiete, nur politische, keine moralische Gebote enthalte, keine Unsterblichkeit lehre und particularistisch sei. Diese Trennung ist fortwährend auch geblieben bei

2. Schleiermacher. Wir haben bei ihm zur Würdigung seiner Ansicht

a) die allgemeine Gestaltung der Religions-

formen zu betrachten, § 7 ff. Die verschiedenen, in der Geschichte hervortretenden, begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zu einander theils als verschiedene Entwicklungsstufen, theils als verschiedene Arten, womit denn gegeben ist, dass sich das Christenthum auf seiner Entwicklungsstufe zwar auch als Art zu noch andern verhalten kann, aber nicht, dass es sich verhalte als die allein wahre zu den andern als falschen Religionen. Vielmehr liegt der ganzen Darstellung die Maxime zu Grund, dass der Irrthum nirgends an und für sich, sondern nur immer nur an dem Wahren, und dass er nicht eher verstanden worden ist, als bis man seinen Zusammenhang mit der Wahrheit und das Wahre, woran er haftet, gefunden hat. Unter den Stufen wird nun weiter diejenige herausgehoben, in welcher alle frommen Gemüthszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen aussprechen, d. h. die monotheistische, zu der sich alle andern verhalten, wie untergeordnete, in welchen die Menschheit bestimmt ist, zur höhern überzugehen. Die niederste Stufe, in welcher die Totalität noch nicht bewusst ist, ist der Fetischismus; die nächste, in welcher Totalität wenigstens in einem Kreise von Göttern angestrebt ist, der Polytheismus. Zur monotheistischen Stufe aber gehören Christenthum, Judenthum, Islam. Das Judenthum neigt sich zum Fetischismus, durch die Beschränkung der Liebe Jehova's auf den abrahamitischen Stamm; der Islam durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen zum Polytheismus, das Christenthum aber stellt schon desshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen frei hält, die vollkommenste Religionsform dar. Aber auch die untergeordneten Religionsformen sind nicht blos Aberglaube, sondern in allen diesen Erzeugnissen des menschlichen Geistes dürfen wir Gleichartigkeit nicht in Abrede stellen. In Beziehung auf die Arten entfernen sich am weitesten von einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche in Beziehung auf die frommen Erregungen entgegengesetzt, die Einen das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen — teleologische — und die Andern, welche das Sittliche dem Natürlichen

unterordnen — ästhetische. Im Christenthum nun ist das so bedeutende, Alles Andere in sich befassende Bild eines Reichs Gottes nur der allgemeine Ausdruck davon, dass aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reich Gottes sich beziehen, und dass jede fromme Erregung, die vom leidentlichen Zustand ausgeht, im Bewusstsein eines Übergangs zur That endigt. Im Judenthum, wenn es gleich die leidentlichen Zustände auf die thätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belehrungen bezieht, als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln, ist doch die vorherrschende Form des Gottesbewusstseins die eines gebietenden Willens und es wendet sich also nothwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuständen ausgeht, den thätigen zu. Der Islam hingegen kommt in dem Bewusstsein unabänderlicher göttlicher Schickungen zur gänzlichen Ruhe, gehört daher zur ästhetischen Religionsform. Nach diesen Vorbetrachtungen können wir nun näher eingehen auf

b) das Judenthum [1]. Dasselbe steht zwar in einem besondern geschichtlichen Zusammenhang mit dem Christenthum, aber dieses verhält sich, was sein geschichtliches Dasein und sein Abzwecken betrifft, zu Judenthum und Heidenthum gleich. Den geschichtlichen Zusammenhang gibt allerdings die Geburt Christi unter dem jüdischen Volke. Doch war einerseits die religiöse Denkart im Volke nicht mehr ausschliesslich auf Moses und die Propheten basirt, sondern manchfach umgebildet durch nichtjüdische Elemente, andrerseits das Römische und Griechische Heidenthum auf mancherlei Weise monotheistisch vorbereitet, sowie im Gegentheil die messianischen Verheissungen unter den Juden theils aufgegeben waren, theils missverstanden. So dass wenn man alle geschichtlichen Verhältnisse zusammenfasst, der Unterschied weit geringer ausfällt, als auf den ersten Anblick scheint. Und die Abstammung Christi aus dem Judenthum wird dadurch sehr aufgewogen, dass theils so viel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das

1) Der christliche Glaube § 12. S. 77 ff.

Christenthum nicht einmal dieselbe Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht von jenen fremden Elementen wären durchdrungen gewesen. Das Christenthum verhält sich daher gleich gegen Judenthum und Heidenthum, sofern von beiden übergegangen werden soll zu einem andern. So kann es auch nicht mehr eine Fortsetzung des Judenthums sein, als es eine des Heidenthums ist, sondern komme Einer her von dem einen oder dem andern, so wird er, was seine Frömmigkeit betrifft, ein neuer Mensch. Eben so wenig ist es eine Fortsetzung des abrahamitischen Judenthums, Gal. 3, 9—25, denn die Verheissung an Abraham hatte ihre Beziehung auf Christus nicht im Bewusstsein des Abraham und der Seinigen, sondern allein in dem Rathschlusse Gottes. Auch der Sprung des Heidenthums zum Monotheismus war nicht grösser, als die Forderung an die Juden, das Vertrauen auf das Gesetz und die Missdeutung der Verheissung zu lassen, und beide, Juden wie Heiden, werden von Paulus dargestellt als von Gott gleich entfernt, gleich Christi bedürftig. Daher gilt die Regel, dass für den christlichen Gebrauch fast Alles im A.T. nur Hülle der Weissagung ist und dasjenige am wenigsten Werth hat, was am bestimmtesten jüdisch ist [1]), wie denn auch die alten Apologeten sich nicht minder gern auf messianische Weissagungen beriefen, die sie für heidnisch hielten. So ist denn § 27 das A. T. für die Dogmatik nur eine überflüssige Autorität, und § 132, was die normale Dignität des A. T. betrifft, so ist a) in Beziehung auf die productive Dignität zu bemerken, dass der fromme Sinn der evangelischen Christen einen grossen

1) Vgl. als Gegenstück von Hoffmann Schriftbeweis I. 1857 S. 26. 27. »Man sieht ohne mein Sinnen, wie weit wir uns mit diesem Verfahren von dem vergeblichen Bemühen derer entfernen, welche die Schrift alles Israelitischen sorgfältigst entledigen zu müssen glauben, um sie zur Beweisführung gebrauchen zu können. Ihnen ist das Israelitische der Schrift eine Verhüllung, uns ist es eine Offenbarung des wesentlichen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit. Dass die in der Schrift enthaltene Geschichte israelitisch ist, das macht sie uns zur heiligen Schrift, zum Worte Gottes: denn Israel ist das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs«.

Unterschied zwischen den beiderlei Schriften macht, wie denn selbst die edelsten Psalmen doch immer etwas enthalten, was sich die christliche Frömmigkeit nicht als ihren reinsten Ausdruck aneignen kann, so dass man sich erst durch unbewusstes Zusetzen und Abnehmen selbst täuschen muss, wenn man meint, aus den Propheten und Psalmen eine christliche Lehre von Gott zusammensetzen zu können. Umgekehrt ist eine überwiegende Vorliebe für Alttestamentliche Sprüche mit gesetzlicher Denkweise oder unfreiwilligem Buchstabendienst in der Regel verbunden. Die b) kritische Seite der normalen Dignität aber wird dadurch angefochten, dass im Zeitraum der blossen Ahnung irgend etwas zur Lehre von der Erlösung durch Christum Gehöriges nicht so deutlich dargestellt werden konnte, dass es neben dem, was Christus selbst und nach der Vollendung des Erlösungswerks seine Jünger gesagt haben, noch sollte mit Nutzen zu gebrauchen sein, oder dass, die Eingebung vorausgesetzt, die Aufnahme Jesu bei dem schriftkundigen Theile des Volks eine ganz andere gewesen sein müsste. Die Praxis der Kirche in dieser Beziehung entstand dadurch, dass Christus selbst und die Apostel über Alttestamentliche Texte gelehrt haben und dass sie sich auf dieselbe als göttliche dem Christenthum günstige Autorität beziehen. Dieser Vorandeutung aber bedürfen wir nicht mehr und es gehört nur noch zur geschichtlichen Treue, dieselbe aufzubewahren und insofern können Propheten und Psalmen und, weil sie sonst mit der Alttestamentlichen Sammlung ein Ganzes ausmachen, diese selbst als Anhang dem N. T. beigegeben werden. Nur würde der richtige Sinn der Sache sich selbst besser aussprechen, wenn das A. T. als Anhang dem Neuen folgte, da die jetzige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, man müsse sich erst durch das ganze A. T. hindurch arbeiten, um auf richtigem Wege zu dem neuen zu gelangen.

Betrachten wir die Schleiermacher'sche Ansicht genauer, so ist 1) als wahr zuzugeben, was er über die Bedeutung des A. T. für die christliche Dogmatik sagt. Aber 2) seine ganze Ansicht vom historischen Judenthum beruht auf einem marcionitischen Dualismus des Christlichen und Vorchristlichen. 3) Hiefür hat er den Paulus nicht zum Gewährs-

mann, denn dieser unterscheidet im Vorchristlichen immer ausdrücklich Juden und Griechen, vgl. Röm. 1. 2. Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Eph. 2, 17. μακρὰν, ἐγγύς. Röm. 11, 11—18. 4) Dadurch, dass Schl. selbst den Zusammenhang des Christenthums mit dem abrah. Judenthum nur in den Rathschluss Gottes gesetzt wissen will, bezeichnet er das, was man sonst Zusammenhang der Offenbarung nennt, der göttliche Rathschluss aber realisirt sich eben dadurch, dass er allmälig in's Bewusstsein tritt. 5) Dass mehr Heiden als Juden übertraten, beweist eben gegen Schleierm., da die Juden auf dem höhern, dem Christenthum nähern Standpunkt sich länger halten konnten und hartnäckiger halten mussten. 6) Dass das Judenthum höher stehe, folgt aus Schl.'s allgemeinen Principien von selbst, denn er rechnet dasselbe zur monotheistischen Stufe und auf dieser steht es, dem Islam als der ästhetischen Art gegenüber, allein mit dem Christenthum zusammen als teleologische Religion. 7) Endlich hat Schl. die faktische Bedeutung der Prophetie als Überleitung vom Gesetz zu Christo misskannt. Auch im Heidenthum ist freilich das Hinstreben der menschlichen Natur zu Christo zu erkennen, aber einmal spricht Schl. selbst von den Anklängen des reineren und edleren Heidenthums, also von der Philosophie, während im Judenthum diese Einsicht Gemeingut des ganzen Volkes war; sodann, wenn beide zum Christenthum hinstreben, folgt daraus gar nicht, dass sie gleich weit oder gleich nahe von ihm entfernt sind, im Gegentheil wurde das bewusste Hinstreben der Prophetie durch den ersten Ausgangspunkt schon, das Gesetz, und seinen Conflict mit der Sünde veranlasst.

3. Auch Hegel ist, gleich Schleiermacher von dem Grundsatz ausgehend, dass die verschiedenen Religionen durch das Ineinander von Wahrheit und Irrthum bestimmte Entwicklungsstufen zur höchsten Religion seien, zu demselben Resultat gelangt, dass er dem Judenthum keine engere Beziehung zum Christenthum zu geben vermag. Er unterscheidet in der auf die Naturreligion folgenden zweiten Stufe, der der geistigen Individualität, 1) die Religion der Erhabenheit, die jüdische, 2) die Religion der Schönheit, die griechische, 3) die der Zweckmässigkeit, die römische, auf

welche zuletzt die absolute Religion des Christenthums folgt. Diese Stellung des Judenthums wird damit motivirt, dass 1) im Verhältniss zum Griechenthum in demselben noch ein abstracter Gegensatz zwischen Gott und Welt stehen bleibe, der im Hellenismus als der Verkörperung des Geistes gehoben sei, 2) die römische Religion als die universale zunächst den Übergang zum Christenthum mache. Allein zu 2. ist das Christenthum durch das Römerthum nur äusserlich und negativ, durch das Judenthum aber innerlich und positiv vermittelt. Zu 1. hat die Griechische Religion die Lösung des Gegensatzes nur erst vor sich, nicht schon hinter sich, wie die hebräische, kennt daher auch keine Versöhnung. Die hebräische Religion steht schon als monotheistische über allen anderen vorchristlichen und ist dadurch ausgezeichnet, dass sie diese Entzweiung des Bewusstseins vollzogen hat, sie ist aber nicht, wie Hegel will, die Fixirung des abstracten Gegensatzes, sondern weist und arbeitet auf Versöhnung hin. Ebenso ist auch der Particularismus in der Alttestam. Religion nicht fixirt, sondern nur als temporär bezeichnet und ideell schon überwunden durch die Prophetie. Die Hegel'sche Ansicht ist daher wesentlich modificirt und damit eine

3. Vermittlung

durch positiv organische Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen versucht worden durch Baur. Ihm bezeichnet 1) das Heidenthum die Stufe der Anschauung (Rust: Gefühl), 2) das Judenthum die des Verstandes, 3) das Christenthum die der Vernunft. Im Judenthum ist das Verhältniss der freien Persönlichkeit des Menschen zur Persönlichkeit Gottes gegeben. Das Bewusstsein aber bedarf noch einer Vermittlung, nur dass diese hier nicht durch die Natur sich vollzieht, sondern durch den Staat, seine Geschichte und sein Gesetz. Mit allem Recht ist hier auf die Bedeutung der Geschichte für die alttestamentliche Religion hingewiesen, auf ihre Vermittlung durch Thatsachen, auf deren Continuität weiter Billroth aufmerksam gemacht hat. Braniss suchte sofort auf den bestimmten Gegensatz von Heidenthum und Judenthum hinzuweisen. In der Geschichte

zeige sich die Natur im Heidenthum und das Göttliche im Judenthum als bestimmende Macht. Beide seien daher ein Gegensatz, der erst durch Christus versöhnt werde. „Nur ist dabei weiter zu bemerken, dass eben im Christenthum selbst das Göttliche als bestimmend, das Natürliche als bestimmt gedacht wird, somit nach diesen Prämissen das Heidenthum die negative, das Judenthum die positive Vorbereitung des Christenthums bildet" (Öhler), ein Verhältniss, das im Christenthum besonders von Paulus näher dahin bestimmt wird, dass dort Sünde und Unwissenheit, hier das Wissen um die Sünde herrschend gewesen ist. Das Heidenthum bildet sonach das ABC (στοιχεῖα), das Judenthum den Lehrmeister (παιδαγωγός) für das Christenthum: das Alte und das Neue Testament sind unterschieden, aber nicht geschieden. Sie sind (Rothe) [1]) miteinander zu stellen unter den Einen Gesichtspunkt der Offenbarung, die aber eine zeitliche, dem Bedürfnisse und der Empfänglichkeit der jeweiligen Zeitalter entsprechende, mithin stufenweise Entwicklung in der Menschheit genommen, jedoch die heilige Geschichte durch ihre Manifestation von jeder andern ausgesondert hat.

5. Verhältniss der Schrift zur Tradition und Symbol.

I. Die protestantische Kirche hat ihr Schriftprincip auseinanderzusetzen mit der katholischen in Hinsicht auf die **Tradition.** Hier kommt zuerst in Betracht

1. Die Entwicklung des Traditionsbegriffs.

a. Dazu trug in der ersten Zeit bei die Priorität der mündlichen Tradition vor der schriftlichen, das Misstrauen gegen das Schriftliche, aus dem z. B. bei Papias seine Bemühungen um Sammlungen der mündlichen Überlieferung in Palästina hervorgingen, die Vorliebe des Zeitalters für Geheimnissvolles und Esoterisches, wie sie uns besonders bei den Alexandrinern begegnet. Endlich gegenüber den Häretikern kam es auf etwas objectiv Thatsächliches an, was denn hauptsächlich in der Suc-

1) Vgl. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts.

cession der Tradition von der Apostel Zeiten gefunden wurde. Iren. in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt. Man könne sich die Tradition ohne Schrift, aber nicht die Schrift ohne Tradition denken. Dabei weist er auf den κανὼν ἀληθείας, κ. ἐκκλησιαστικὸς, die regula fidei hin. Tert. ecclesiae, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae inde ecclesiae mutuatae sunt et quotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant; ecclesiae apostolicae matrices originalis fidei. Hienach gibt er denn 3 Kennzeichen der Tradition an: Ursprung von Christo, Vermittlung durch die Apostel und consensus ecclesiae; id quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Clem. Alex.: wie einer aus einem Menschen ein Thier werden kann, so hört auf ein Kind Gottes zu sein und der an den Herrn glaubt, wer sich der Tradition widersetzt. Wer aber sein Leben der Wahrheit zuwendet, wird gleichsam ein Gott aus einem Menschen. Auch nach Eusebius ist die παράδοσις ἄγραφος das wahrhaft Lebendige und Bleibende.

b. Grosse Bedeutung erlangte die Tradition weiter durch die Ausbildung der Lehre vom Episcopat, insbesondere durch Cyprian, der zwar im Streit über die Ketzertaufe für seine Person von der Tradition auf die Schrift zurückgehen wollte, als divinae traditionis caput et origo. „Consuetudo sine veritate vetustas erroris est.“ Aber mit der Zeitferne stieg auch die Glaubwürdigkeit der Tradition. Sie sollte ursprünglich nur der Schrift zur Seite stehen, wurde aber bald als von der Schrift unabhängige Erkenntnissquelle angesehen. Basilius stellt so ἔγγραφα und ἄγραφα einander gegenüber, die Schrift enthalte blos implicite, was die Tradition explicite. Augustin that selbst den Ausspruch: evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas. So wurden denn von Vincenz von Lerinum 434 in seinem Commonitorium die Grundsätze der Tradition aufgestellt: In ipsa catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est: universitas, antiquitas, consensio.

c. In dem hierauf folgenden unselbstständigen Zeitalter stand die Tradition unerschütterlich fest, besonders jetzt auch

die Entscheidungen der vier ersten ökumenischen Synoden (von Nicäa 325, Constantinopel 381, Ephesus 431, Chalcedon 451), welche Gregor d. Gr. den vier Evangelien an die Seite setzte. Johann von Damask.: ἄγραφος ἔστω αὕτη ἡ παράδοσις τῶν 'Αποστόλων, πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδοσαν. — In der Scholastik trat zwar die Tradition etwas zurück gegen die Vernunft. Aber doch blieb eben sie die Hauptquelle für die Auslegung der Schrift. So stellt Hugo von S. V. die Tradition in Eine Linie mit der Schrift und rechnet zum N. T. auch die Schriften der heil. Väter. Occam, D. Scotus erklären sich für unbedingte Geltung der Autorität, und bezeichnend für die Zeit ist, dass die Tradition allmählig die Schrift verdrängte und diese 1199 von Innoncenz III. missrathen, 1229 von der Synode in Tolosa den Laien und 1234 von der zu Tarragona auch den Clerikern verboten wurde, freilich in Übersetzungen bei den Catharern, Waldensern u. s. w. um so unbedingtere Anerkennung fand. Aber das Traditionsdogma war so innig und unzertrennlich mit dem katholischen Dogma von der Kirche verwachsen, dass es auch auf dem Tridentinischen Concil, das die Apokryphen angenommen, die vulgata sanctionirt und die Auslegung der Kirche vorbehalten hatte, nur genehmigt und der heil. Schrift gleichgestellt werden konnte. Wir kommen damit zur

2. Fixirung des Traditionsbegriffs.

Die Synode in Trient fährt in der Sitzung IV. § 12 nach Annahme der Schrift fort: nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam *vel* oretenus a Christo, *vel* a spiritu s. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur. Bellarmin unterscheidet verbum Dei scriptum et non scriptum und unter diesem eine dreifache Art der Tradition, divinae, apostolicae, ecclesiasticae, alle drei von gleichem Werth, nur dass sich die letzte nur auf die äussern Gebräuche und Ceremonien beziehe. Als Gründe für die Tradition entwickelt er, 1) dass die Schrift an sich nicht gerade nothwen-

dig sei, 2) dass sie nicht zureiche, wofern ihr nicht die Tradition zur Seite gehe, denn einmal enthalte diese Vieles, was zu wissen nothwendig sei, beweise doch sie allein die Authentie und Integrität der Schrift; sodann sei die Schrift dunkel ohne feste Erklärung. Als Merkmal der Tradition wird jetzt bestimmt: was von der ganzen Kirche geglaubt und angeordnet ist und sich nicht in der heil. Schrift findet, muss Tradition sein. Dasselbe gilt, wenn die Schriftlehrer auf dem Concil oder jeder besonders etwas für Tradition erklären. In der neuesten Zeit aber ist der Begriff idealisirt worden von Möhler. „Damit das Göttliche der heil. Schrift menschlich werde, wird der göttliche Geist, welchem die Bildung der Kirche anvertraut ist, in seiner Vereinigung mit dem menschlichen ein eigenthümlich christlicher Tact, ein tiefes, sicher führendes Gefühl, das wie es in der Wahrheit steht, auch aller Wahrheit entgegenleitet. Durch die Erziehung in der Kirche, durch vertrauensvolles Sichanschliessen an das fortwährende Apostolat, durch das Hören, Lernen und Leben in ihr, durch die Aufnahme des sie ewig befruchtenden, höheren Princips wird ein tief innerlicher Sinn gebildet, der zum Vernehmen und Aufnehmen des geschriebnen Worts einzig geeignet ist, weil er mit jenem, in welchem die heiligen Schriften selbst verfasst wurden, identisch ist. Das ist der gewöhnliche und ordentliche Weg" — und können wir hinzusetzen, derjenige, mit dem auch der Protestant von Herzen sich vereinigen wird, wenn nur nicht hinzukäme: „An Missverständnissen und Verirrungen, verschuldeten oder unverschuldeten wird es nie fehlen. Wie ist unter solchen Umständen zu verfahren? Das Gesammtverständniss entscheidet gegen das besondere, das Urtheil der Kirche gegen das des Einzelnen; die Kirche erklärt die heil. Schrift. Die Kirche ist der Leib des Herrn, sie ist in ihrer Gesammtheit seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, ewig sich verjüngende Menschheit, seine ewige Offenbarung. Dieses Gesammtverständniss, dieses kirchliche Bewusstsein ist die Tradition im subjectiven Sinn, der als objectiv noch der in äusserlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesammtglaube der Kirche zur Seite tritt."

3. Protestantische Kirche.

Offenbar ist Möhler's kirchliches Bewusstsein nur eine Metapher des christlichen Bewusstseins von Schleiermacher und der Begriff der subjectiven Tradition gegenüber der objectiven ist rein erst von M. hinzugethan. Wir könnten denselben uns gefallen lassen, wenn das Gesammtbewusstsein nicht zum Individuum in ein Verhältniss gesetzt würde, das scheinbar ganz richtig — denn auch dem Protestanten entscheidet das gesammte, fortschreitende kirchliche Bewusstsein über den Einzelnen — in sich eine Zweideutigkeit birgt. Für M. nämlich spricht sich die Gesammtheit der Kirche, wenn er Katholik sein will (vgl. Bellarmin de ecclesia: visibilis et palpabilis, alioquin omnia sunt incerta), greifbar aus und auf dieser Handgreiflichkeit beruht seine ganze Argumentation. Dieser Ausspruch des Gesammtbewusstseins ruht nämlich bei dem Papste und den Kirchenversammlungen. Der Protestant glaubt auch, dass die Schriften in dem Geist, in dem sie geschrieben sind, ausgelegt werden müssen, im heiligen, er glaubt auch, dass der heilige Geist in der Kirche sich den Leib Christi zubereitet, aber dass dieser Leib ein schon vollendeter ist, dass er an eine äussere, zufällig aus der Mitte der Kirche entstandene Versammlung, die sogar früheren widersprechen kann, allein und ausschliesslich gebunden sei, das zu glauben ist ihm gegen das protestantische Princip der Unabhängigkeit von menschlicher Autorität. Wenn daher Möhler sagt: „Wer seinen Glauben nur auf die heil. Schrift gründet, d. h. auf das Ergebniss seiner exegetischen Studien, hat keinen Glauben, kann keinen haben und kennt das Wesen desselben nicht. Muss er nicht stets bereit sein, sich eines andern belehren zu lassen, muss er nicht die Möglichkeit annehmen, dass durch gründlichere Schriftforschung ein ganz andres Ergebniss gewonnen werden könne, als was er gewonnen hat? Der Gedanke an diesen Glauben lässt schon keinen in sich entschiedenen, völlig zweifellosen, felsenfesten Glauben, der allein den Namen des Glaubens verdient, aufkommen," — so mag er Recht haben gegen einen solchen blos exegetischen Glauben, aber dieselben Zweifel müssten dem Kritiker noch vorher gegen die Entscheidung der Concilien, an deren Infallibilität er wegen ihrer bekann-

ten Geschichte nicht glauben kann, aufsteigen und diese ganze äussere Schutzwehr kann nur dann als nöthig erscheinen, wenn der Geist nur als etwas Subjectives, nicht als das objectiv allen Gläubigen und der Kirche einwohnende Princip gefasst werden will. Eine Schwierigkeit freilich ist durch das Zurückgehen auf den Geist noch nicht beseitigt, dass nämlich der ganze Canon der Schrift uns nur durch Tradition überliefert und beglaubigt ist. Hier hat Calixt dadurch zu helfen gesucht, dass er das Zurückgehen auf die Tradition der fünf ersten Jahrhunderte als secundäres Princip vorschlug. Selbst die symbolischen Bücher haben die ältesten Symbole mit aufgenommen. Aber das kann den protestantischen Glauben seinem Princip nach nicht binden. Dem Princip der Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität ist vielmehr allein gemäss die Unterscheidung der Tradition als einer dogmatischen, wie sie die katholische Kirche behauptet, und einer historischen, wie sie auch der Protestant annehmen muss. Aber die historische fordert historische Forschung und diese kann verschiedene Resultate bringen. Diess führt auf

II. Die **Symbole** [1]) und zwar ist für uns das Nächste die Betrachtung, wie sie selbst bestimmen ihr

1. Verhältniss zur Tradition.

Besonders die Confession und die Apologie beschäftigen sich sehr häufig mit diesem Gegenstand. Die Conf. sagt hierüber Art. XV: admonentur homines, quod traditiones humanae institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis, adversentur evangelio et doctrinae fidei. Insbesondere in Beziehung auf die abusus mutati erklärt Melanchthon 1) de utraque specie: divisio sacramenti non convenit cum institutione Christi; 2) de conjugio sacerdotum: sicut nulla lex humana divinum mandatum potest tollere, ita nec votum potest tollere mandatum Dei. Hiebei beruft sich 3) de missa Melanchthon auf die Kirchenväter; 4) de discrimine ciborum: in colligendis tra-

1) Vgl. den Art. Symbolische Bücher von Mallet in Herzogs Encyklopädie XV, 283—294.

ditionibus ita occupatae fuerunt scholae et conciones, ut non vacaverit, attingere scripturam et quaerere utiliorem doctrinam de fide, de cruce, de spe, de dignitate rerum civilium, de consolatione animorum in arduis tentationibus; sic nostri docuerunt, quod per observationem traditionum humanarum non possimus gratiam mereri aut *justificari*, quare non est sentiendum, quod hujusmodi observationes necessarii sint cultus . . servantur tamen apud nos pleraeque traditiones, quae conducunt ad hoc, ut res ordine geratur in ecclesia; 5) de votis monachorum: constat monachos docuisse, quod facticiae religiones satis faciant pro peccatis, mereantur gratiam et justificationem, Quid hoc est aliud, quam de Christi gloria detrahere? 6) De potestate ecclesiastica: exstant clara testimonia, quae prohibent concedere tales traditiones ad promerendam gratiam aut tanquam necessarias ad salutem . . necesse est in ecclesia retineri doctrinam de *libertate christiana,* quod non sit necessaria servitus legis ad justificandum. Quod si non potest impetrari, ut relaxentur observationes, quae sine peccato non possunt praestari, oportet nos regulam apostolicam sequi Act. 5, 29. Die Apologie handelt in einem eigenen Artikel, dem achten, de traditionibus humanis in ecclesia, in welchem gleichfalls besonders auf die Unverträglichkeit der Tradition mit dem materialen Princip, der Rechtfertigung durch den Glauben, aller Werth gelegt wird. Das formale Princip, das Wort, wird nur nebenher in der Beweisführung gebraucht: nos muniamus nos verbo Dei et primum sciamus eas neque remissionem peccatorum, neque justificationem mereri coram Deo, neque ad justificationem necessarias esse . . ceterum traditiones veteres factas in ecclesia utilitatis et tranquillitatis causa libenter servamus easque interpretamur πρὸς τὸ εὐφημότερον exclusa opinione, quae sentit, quod justificent. 49. *multas et difficiles disputationes habet hic locus de traditionibus* ac re ipsa nos experti sumus, traditiones esse vere laqueos conscientiarum. Cum exiguntur tanquam necessariae, miris modis cruciant conscientias, praetermittentes aliquam observationem. Rursus abrogatio sua habet incommoda, suas quaestiones. Sed non facilem et planam causam habemus, quia adversarii damnant nos, quod docemus traditiones humanas

non mereri remissionem peccatorum . . et tamen usum libertatis in his rebus moderandum ita esse docemus, ne imperiti offendantur et propter abusum libertatis fiant iniquiores verae doctrinae evangelii, neve sine probabili causa mutetur aliquid in usitatis ritibus, sed ut propter alendam concordiam serventur veteres mores, qui sine peccato aut sine magno incommodo servari possunt. Ebenso Art. smalcald. art. 15. — Aus dem Allem ergibt sich: 1) es handelt sich hier nicht sowohl um die dogmatische Tradition, als um die kirchliche. 2) Diese wird von der lutherischen Kirche hauptsächlich vom Standpunkt des materialen Princips aus beurtheilt, daher auch um des Friedens willen die ἀδιάφορα stehen bleiben sollen. Die reformirte Kirche dagegen stellt sich von Anfang auf das formale Princip und verfährt daher mit den Traditionen radicaler. 3) Für die dogmatische Tradition ist Norm die institutio Christi (vgl. Sacramente). 4) Die historische Tradition, die Lehre der Kirchenväter wird bei den historischen Beweisführungen benützt, aber nur als solche, nicht als Dogma, mehr als negativ, dass die Väter das und jenes noch nicht gehabt, denn als positiv. Für die dogmatische Entwicklung aber gestaltet sich die heilige Schrift als einzige Norm und hier entsteht nun die Frage über der Symbole

2. Verhältniss zur Schrift.

a.

Hierüber hatte sich die *Formula concordiae* zu erklären, welche einerseits die Schrift als unica norma et regula aufstellt, andererseits der concordia der symbolischen Bestimmungen so grossen Werth beilegt. Ihre eigene Genesis motivirt sie damit: nonnullos theologos in praecipuis quibusdam et magni momenti articulis a doctrina confessionis augustanae discessisse, veramque illius sententiam aut non assecutos esse, aut certe non constanter retinuisse, quosdam etiam ei alienam sententiam attingere conatos esse. Darum: ad solidam, diuturnam et firmam concordiam in ecclesia Dei statuendam, necessarium omnino est, ut certa compendiaria forma et quasi typus unanimi consensus approbatus exstet, in quo communis doctrina e verbo Dei collecta exstet. Nach-

dem hierauf die Schrift als unica norma et regula festgestellt ist, fährt die epitome fort: *reliqua vero sive patrum, sive neotericorum scripta,* quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illi sic subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi *testium loco.* Sodann werden als solche angenommen 1) die ältern Symbole als breves quidem, sed eaedem maxime piae atque in verbo Dei solide fundatae, praeclarae confessiones fidei, (hiezu vgl. Hollaz: longe majorem autoritatem obtinent ea, quae unanimi totius ecclesiae catholicae consensu sunt approbata, qualia tria sunt illa symbola oecumenica, quam quae paucarum tantum quarundam particularium ecclesiarum consensu judicio et applausu sunt accepta; hatte die F. C. noch das in verbo Dei fundata beigesetzt, so ist hier, freilich nur in ihrer Consequenz, die altkatholische Ansicht wieder eingeschwärzt); 2) die Conf. Aug. und zwar prima illa et non mutata idque non de ea causa facimus, quod a nostris theologis sit conscripta, sed quia e verbo Dei est desumpta; 3) die Apologie vom Jahr 1531; 4) die Schmalkald. Artikel; 5) die beiden Catechismen „quasi laïcorum biblia"; 6) D. Lutheri explicationes praeclarae, doch nach dem von Luther selbst aufgestellten Grundsatz: solas s. scripturas pro unica regula et norma omnium dogmatum agnoscendas iisque nullius omnino hominis scripta adaequanda, sed potius omnia subjicienda esse. Daher ausser der heiligen Schrift cetera symbola et alia scripta *non obtinent auctoritatem judicis*, haec enim dignitas solis s. literis debetur, sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt. Auch quidquid hactenus de compendiaria hypotyposi sanae doctrinae diximus, eo tantum referendum est, ut unanimi consensu approbatam certamque formam doctrinae habeamus, quam evangelicae ecclesiae nostrae simul omnes agnoscant et amplectantur, *secundum quam cum e verbo Dei sit desumpta* omnia alia scripta *judicare* et accommodare oportet, quatenus probanda sint et recipienda . . . idque eo consilio, ut veritas magis elucescat et ab erroribus facilius discernatur, tum etiam ut *publicum solidumque testimonium* non modo ad eos, qui nunc vivunt, sed etiam *ad omnem posteritatem* exstaret, ostendens quaenam ecclesiarum nostrarum de con-

troversis articulis fuerit *esseque perpetuo debeat*, decisio atque sententia. — Fassen wir Alles zusammen, so haben wir bei der form. conc. zu unterscheiden ihre wirklich ausgesprochene Absicht und den thatsächlichen Bestand ihrer Bestimmungen. Dieselbe will 1) ausdrücklich, dass die s. scriptura sei unica norma et regula, die allein auctoritatem judicis obtineat, und die Symbole seien nur testium loco, aber 2) in der That wird auf das publicum testimonium, auf den unanimis consensus aller Werth gelegt, die ältern protestantischen Symbole werden mit ängstlicher Genauigkeit nach Druckort und Ausgabe bezeichnet und in der praefatio heisst es: ne latum quidem unguem vel a rebus ipsis, vel a *phrasibus*, quae in illa (der Conf.) habentur, decedere decrevimus; die streitigen Dogmen werden sorgfältig fixirt, so dass durch die Bestimmungen jede Ausweichung abgeschnitten sein soll, endlich wird unter der Hand die Concordienformel, *cum* e verbo Dei sit desumpta, zur certa doctrinae forma, zur sententia et decisio, quae *esse perpetuo* debet. Hiemit hatte sie sich ganz der heiligen Schrift zur Seite gestellt, da sie mit dem „*cum* sit desumta“ sich selbst zur Richterin ihrer Schriftmässigkeit bestellt. Sie ist so neben der Schrift in der That die zweite Erkenntnissquelle, und den Symbolen wird von den lutherischen Dogmatikern die Inspiration, θεοπνευστία, beigelegt, zwar latiori sensu, [1) ratione objecti, quoniam continent et exponunt verbum Dei, 2) ratione mediatae illuminationis], der aber von Hollaz z. B. eng genug bestimmt wird: neque enim dubitamus, quin Deus speciali concursu influxerit in mentes fidelium doctorum, qui symbola ecclesiae conscripserunt, mentes eorum illustraverit et voluntates eorum flexerit, ut verissima saluberrimaque dogmata mente conceperint et calamo expresserint.

b.

Indess war diess die höchste Steigerung. Hollaz selbst suchte den Unterschied der Symbole und der Schrift festzuhalten, da sensu strictissimo (nicht einmal stricto) nullum ecclesiae symbolum vocari potest θεόπνευστον. Vielmehr ist 1) die Schrift immediate inspirata, die symb. Bücher verfasst a viris orthodoxis mediatae illuminationis privilegio

divinitus donatis; 2) die Schrift ist αὐτόπιστος, die Symbole nur ἑπομένως ἀξιόπιστα; 3) die Schrift ist canonica autoritate infallibilis, die Symbole autoritate ecclesiastica norma respectu externae fidei professionis; 4) die Schrift adaequate continet omnia credenda et agenda, nullus liber symbolicus omnia et singula dogmata fidei praeceptaque morum perfecte complectitur, sed pro ratione temporis et occasionis, qua libri symbolici scripti fuerunt, illorum dogmatum ratio fuit habita, quae controversa erant et maxime impugnabantur.

1. Hieran reiht sich denn die Unterscheidung der *norma normans* und *normata*, die Bestimmung: non imprimunt nobis credenda, sed exprimunt a nobis credita, und besonders die Ausscheidung der *articuli non fundamentales* von den *fundamentales*. Zu dieser hatte schon Luthers Vorgang in den Schmalkaldischen Artikeln die Anregung gegeben, in welchen er vom primus et principalis articulus der Rechtfertigung (de hoc articulo cedere aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest etiamsi coelum et terra ac omnia corruant; et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae contra papam, diabolum et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus. S. 305) im dritten Theile S. 313 die Artikel scheidet, die ihm nicht diese centrale und capitale Bedeutung zu haben schienen (de sequentibus articulis agere poterimus cum doctis et prudentibus viris vel etiam inter nos ipsos). Die Unterscheidung wurde zunächst von Seite der Orthodoxie weiter verfolgt von Nic. Hunnius 1626 (in Wittenberg und Lübek), Hülsemann in Leipzig 1646, Johann Meisner in Wittenberg 1669, Quenstädt und Baier, so zwar, dass z. B. von letzterem zu den nichtfundamentalen der in Conf. Art. 17 ausdrücklich bestimmte de peccato et punitione aeterna quorundam angelorum, weiter de immortalitate primi hominis ante lapsum, de Antichristo, de origine animae per traducem vel per creationem gerechnet werden [1].

2. Diese von Semler, Döderlein etc. weiter verfolgte Unterscheidung hat im weitesten Sinn Schleiermacher für die Entwicklung der Dogmatik in Anspruch genommen.

1) Vgl. Tholuck in deutsche Zeitschrift 1851 Nr. 9 ff. S. 69 ff.

§ 21. 22. wird der kirchliche Charakter allein bestimmt durch Ausschliessung alles Ketzerischen. Die natürlichen Ketzereien am Christenthum aber sind 1) in Beziehung auf die Erlösung die manichäische und pelagianische, von welchen jene die Erlösungsfähigkeit, diese die Erlösungsbedürftigkeit aufhebt; 2) in Beziehung auf die Person des Erlösers die doketische und die ebjonitische, unter denen die erste ausschliesslich die Ungleichheit, die zweite die Gleichheit des Erlösers mit den Erlösten geltend macht. Mit Abwehrung dieses Ketzerischen ist im Allgemeinen die Kirchlichkeit gesichert und durch Voranstellung Christi statt der Gemeinschaft im Verhältnisse zum Einzelnen die protestantische Eigenthümlichkeit gewahrt. Aber in Beziehung anf bestimmte Kirchen gilt § 154 die Norm: Keine von der sichtbaren Kirche (welche als solche die getheilte ist) ausgehende Darstellung christlicher Frömmigkeit trägt lautere und vollkommene Wahrheit in sich und jede Partialkirche kann irren auch in ihren amtlichen Darstellungen. Denn nicht alle einander aufhebenden Richtungen sind in der Kirche zu gleicher Zeit, sondern es gibt auch zeitliche Einseitigkeiten, die erst in einer folgenden Zeit können aufgehoben werden. An meisten gilt das von solchen Symbolen, welche in Folge eines Streits als die Darstellung einer grösseren oder geringeren Mehrheit zu Stande gekommen sind, indem durch den Streit am meisten Alles aufgeregt wird, was zum Irrthum verführt. Daher kann auf der einen Seite Niemand verbunden sein, den Inhalt solcher Darstellungen als christliche Wahrheit anzuerkennen, als sofern sie auch der Ausdruck seines eigenen frommen Bewusstseins sind oder sich ihm durch ihre Schriftmässigkeit empfehlen. Auf der andern Seite bleibt die Verbesserung der öffentlichen Lehre ein Geschäft, zu welchem jeder Einzelne durch Prüfung der aufgestellten Sätze und Begriffe nach Maassgabe seiner Kräfte und Hilfsmittel mitzuwirken die Pflicht und also auch das Recht hat, in dessen Ausübung er nicht darf gehemmt werden. Doch aber geht von selbst durch den ganzen Verlauf des Geschäfts eine Übereinstimmung hindurch in den Grundsätzen, nach welchen, und in dem Sinn, aus welchem dem Irrthum soll entgegengearbeitet werden, nur dass

sich auch diese Übereinstimmung in jeder Kirche, erst nachdem sie sich selbst erkennen lernt, allmälig bilden kann. § 25. Die Ausdrücke orthodox und heterodox sind schwankend und misslich. Jener Name wird dem gegeben, was mit dem Buchstaben der Bekenntnissschriften conform erscheint, was nicht, heisst heterodox. Weiss sich aber das Letzte als dem Geist der Symbole angemessener geltend zu machen, so wird dieses nun orthodox und das erste antiquirt. § 27. Die Bekenntnissschriften, gleichviel, ob mehr oder weniger allgemein angenommen, haben 1) nur eine wesentliche Bedeutung, wo sie sämmtlich mit einander übereinstimmen — also hauptsächlich im Gegensatz gegen andere Gemeinschaften. Dieser bildet das Centrum des Lehrbegriffs, was von diesem Gegensatz mehr abliegt, in dem ist durch den Widerspruch einzelner partieller Bekenntnissschriften das Recht der Differenz gleichsam symbolisch geworden; 2) sind sie eigentlich alle nur Gelegenheitsschriften, können somit nicht den Anspruch machen, immer und überall den richtigen und präcisen Ausdruck getroffen zu haben, so dass namentlich die Beweisführungen in denselben für uns nicht bindend sein können; 3) kann ihr Verdammungsurtheil manche Abweichungen betroffen haben, die aus demselben Geist, wie die Kirchenverbesserung selbst, hervorgegangen waren, nur dass sich diese nicht sogleich selbst wieder in ihnen erkennen konnte. Und ebenso konnte manch ältere Lehrmeinung mit herüber genommen werden, von der man nur nicht gleich merkte, wie auch sie mit dem Wesen des Protestantismus im Widerspruch stehe. — Noch ausführlicher hat sich Schleiermacher über diese Fragen ausgesprochen [1]) in seiner klassischen Abhandlung über den eigentlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher. Er geht aus von dem Gegensatz der beiden Ansichten, wonach entweder 1) den Symbolen normatives und bindendes Ansehen zukommt wenigstens für alle gottesdienstliche Handlungen, weil sonst die Kirche zerfiele, 2) oder die Symbole nur für ihre Zeit bestimmt sein sollen als Denkmal derselben und

1) Reformationsalmanach 1819 S. 335 ff.

keine weitere Geltung haben sollen als die Arbeiten der Vorfahren überhaupt, — also kurz gesagt von dem Gegensatze der rein dogmatischen und der rein historischen Ansicht über die Bedeutung der Symbole. Für die erste Ansicht wird unter Anderem geltend gemacht, die Verpflichtung auf die Symbole werde eben alle, die mit denselben nicht übereinstimmen, vom geistlichen Stande abhalten. Darauf erwidert Schl.: „ja wohl werden von denen, die durch Forschung und Wissen fortgerissen werden, die Edelsten und Gewissenhaftesten wegbleiben, aber nur Wenige, und nicht zum Vortheile der Kirche. Andere Leichtsinnige, Schwache, werden sich trösten mit der Wandelbarkeit menschlicher Meinung und hoffen, mit dem Amte komme die Überzeugung; die aber werden ohne Überzeugung von jedem Winde der Lehre getrieben werden. Ja käme endlich auch eine Zeit, wo Niemand anders dächte als die Symbole, so wäre das bei den Meisten nur Sache der Furcht und Gewohnheit. Dann aber ist das Beste unsrer Theologie untergegangen und ihr Zusammenhang mit der allgemeinen Bildung zerrissen und darum kann ich nur sagen, dass eine solche Zeit vielleicht kommt, weil ich zweifle, ob man es mit der protestantischen Kirche dahin wird bringen können. Das Eigenthümliche unsrer Kirche ist die edlere Gestalt der Dogmatik und der rege Trieb des Forschens in der Schrift und über die Schrift: wohin wird es mit diesen Gütern kommen bei strenger Verpflichtung auf die Symbole? Der speculative und historische Sinn werden sich erst dagegen sträuben und nachzuweisen suchen, dass die Symbole über sich selber hinausführen, aber je mehr die Masse sich den Fesseln fügt, je weniger Nachfrage entsteht nach freier Forschung und Gestaltung, um desto mehr werden beide von unsern Lehrstühlen und aus unsrer Bücherwelt verschwinden und so bleibt nichts übrig als scholastische Genauigkeit in der Dogmatik, grammatische und lexikographische Vollendung in der Exegese und zuletzt, dass die Theologie als rein traditionelles Gebiet von der übrigen Bildung sich sondert und so abstirbt... Der Unglaube in der Kirche ist gewichen nicht durch symbolische Bücher, sondern dadurch, dass die Wirksamkeit derjenigen, welche den Glauben fest bewahrt hatten, im ganzen Leben freier geworden und die

Empfänglichkeit der noch Unbefangenen noch mehr aufgeregt worden ist. Lasst uns unsern kirchlichen Verband enger schliessen, gebt unsern Gemeinden eine öffentliche Stimme, nicht dass einzelne vorwitzig urtheilen, was rechtglaubig sei, was nicht, sondern dass die Gesammtheit sich frei äussern möge, wo ihr frommer Sinn befriedigt und wo er verletzt wird durch That oder Wort, damit innere Scham diejenigen warne, die noch auf dem Scheidewege stehen. Lasst alle, die es bekennen, dass eure Gemeinschaft sie nicht anziehe, so ehrenwerth ausser derselben stehen, als ihr Charakter ihnen Anspruch gibt, geehrt zu werden, dann wird ohne das Joch eines Buchstabens ganz anschaulich dastehen, was evangelischer Sinn und Geist sei, und unsere empfängliche Jugend wird in ihm leben und aufblühen. So wollen wir uns überall nicht auf einen Eid verlassen, dessen Niemand Herr ist, sondern auf die Kraft öffentlicher Einrichtungen und eines gemeinsamen Lebens, wie auch jede andere gesunde Gesellschaft thut auf ihren Gebieten. Das aber bleibt die Bedeutung der Symbole (wenn sie auch aus älteren Lebenskreisen herübergenommen haben, was die Reformation durchzuarbeiten keinen Beruf und keine Aufforderung hatte), dass sie die erste öffentliche Darlegung sind protestantischer Sinnesart und Lehre und nach aussen gerichtet unsern Gegensatz gegen die katholische feststellen und daraus folgt, 1) die Symbole enthalten alle Punkte, von denen alle Protestanten ausgehen und um die wir uns daher auch Alle immer wieder sammeln müssen, und wer sich von diesen mit Wissen und Willen entfernt, den können wir nicht für einen rechten Protestanten erkennen. Hiefür aber wäre die rechte Formel, zu erklären, „„dass ich Alles, was in unsern Symbolen gegen die Irrthümer und Missbräuche der römischen Kirche, besonders in den Artikeln von der Rechtfertigung und guten Werken, von Kirche und der kirchlichen Gewalt, von der Messe, dem Dienste der Heiligen und den Gelübden . . . gelehrt ist, mit der h. Schrift und der ursprünglichen Lehre der Kirche völlig übereinstimmend finde und dass ich, so lange mir das Lehramt anvertraut ist, nicht aufhören werde, diese Lehren vorzutragen und über den ihnen angemessenen Ordnungen in der Kirche zu halten.““ Diese Formel geht

auf den bestimmten Gegensatz von Römischer Theorie und Praxis . . . Gegen Freigeisterei verwahrt sie nicht, wie diess auch der Weg der Verpflichtung überhaupt nicht kann und in unsern Symbolen nach ihrer Zeit gar nicht angestrebt wird. Der einzige Weg hiegegen ist der positive, dass jeder evangelische Christ ohne Unterschied des Wandels und Geschlechtes, bei seiner Aufnahme in die Kirche in demselben Sinne wie die Geistlichen seine Zustimmung zu dem, was unsre Synoden der Römischen Kirche entgegenstellen, könnte zu erkennen geben. Das würde unsre Kirche vor Nachstellungen von jener Seite am besten verwahren, ernst und fest zusammenhalten und durch fortgesetztes Leben in der Geschichte vor jener bösen Willkür bewahren, welche am meisten aus dem Verluste des geschichtlichen Sinnes auf dem Gebiete der Religion, wie des bürgerlichen Lebens entsteht."

Dieselbe Anschauung ist in neuester Zeit von ganz anderem Standpunkte als dem Schleiermacher'schen aus, über den Werth der symbolischen Bücher geltend gemacht worden von Kahnis[1]. „Nur versteht es sich von selbst, dass auf dem Boden des Protestantismus jede Annahme einer kirchlichen Autorität unter dem alleinigen Vorbehalte einer Schriftautorität geschieht. Unbedingt bekennt sich der lutherische Protestant nur zu den evangelischen Hauptthatsachen seines Bekenntnisses, bedingt zur Lehrfassung desselben. Ich kann mir wohl denken, dass ein energischer Lutheraner eine Annahme des Bekenntnisses ohne Klausel und Vorbehalt dem Geiste, wie dem Buchstaben nach fordern kann. Ich glaube aber, dass in solcher Enblocannahme mehr Consequenz und Bravour als Wahrheit ist . . . Unsre lutherischen Symbole sind nicht ohne theologische Voraussetzungen geschrieben — die athanasianische Fassung der Trinitätslehre, die augustinische Lehre von Sünde und Gnade, die anselmische Satisfactionstheorie u. s. w. — die, so viel Wahres sie auch enthalten, doch kein wahrer Protestant dem Schriftworte gleichstellen wird. In der Entwicklung von drei Jahrhunderten aber liegt eine Welt

1) Lutherische Dogmatik, historisch genetisch dargestellt. 1863. Vorrede IX.

voll Erfahrungen, eine Summe von Motiven, ein Schatz von Wahrheiten, welche kein wahrer Schriftgelehrter, der Altes und Neues kennen muss, unbenützt lassen soll. Und so wird in der lutherischen Kirche neben der unbedingten Autorität des Schriftwortes, der bedingten des Bekenntnisses, das fortschreitende Lehrbewusstsein ein Recht haben gehört zu werden."

So müssen denn nach fast allseitiger Anschauung des heutigen Protestantismus, wenn in der evangelischen Kirche keine humana autoritas gelten soll, die symbolischen Bücher gegen die h. Schrift zurückstehen und an die Stelle des „quia" tritt das „qua oder quatenus cum s. scriptura consentiunt."

Specielle Dogmengeschichte.

Die Geschichte der einzelnen Dogmen durchgehen wir in folgender Ordnung: 1) Von Gott; 2) Schöpfung, Vorsehung, zusammen mit der Lehre von den Engeln und Teufeln; 3) Dreieinigkeit und Person Christi; 4) Werk und Amt Christi; 5) vom Menschen, Urstand und Sünde, Freiheit und Gnade; 6) Gnadenwahl; 7) Aneignung des Heils; 8) Kirche; 9) Gnadenmittel; 10) Die letzten Dinge.

I. Von Gott.

Man unterscheidet gewöhnlich 1) Erkennbarkeit Gottes und Beweise für Gottes Dasein, 2) Begriff und Wesen, 3) Eigenschaften Gottes.

I. Erkennbarkeit Gottes.

„Nach dem N. T. hat Niemand Gott je gesehen Joh. 1, 18, 1. Joh. 4, 12, 1. Tim. 6, 16 und nur mittelbarer Weise wird seine ewige Kraft und Gottheit in seinen Werken Röm. 1, 20 und seine Vaterschaft Joh. 14, 9 in Jesu angeschaut, aber allen Geistern ist als solchen bewusst, dass Gott ist Röm. 1, 19. 20. Apostelg. 17, 23. Jac. 2, 19. Röm. 2, 14. 15. Hebräer 3, 4." (Nitzsch.) Hienach lag denn Beides gleich nahe, die Unbegreiflichheit, wie die Begreiflichkeit Gottes zu behaupten. Das Erste lehren, indem sie sich auf den absoluten Gott, θεὸς ἄῤῥητος, βῦθος, zurückziehen, die Gnostiker, während ihnen gegenüber den Kirchenlehrern, besonders Irenäus, die Begreiflichkeit Gottes am Herzen lag, andererseits die platonisirende Tendenz, Gott ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, über jeden Gegensatz hinaus zu stellen, im Geist der Zeit lag und namentlich bei den Alexandrinern die vor-

herrschende war. Aber Irenäus wie sie führen die Erkenntniss Gottes auf Offenbarung zurück. Iren.: ἄνευ θεοῦ μὴ γιγνώσκεσθαι τὸν θεόν. Clem.: τὰ περὶ τοῦ θείου οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται· τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει· λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν. Orig.: ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὁπωςποτανοῦν ζητῆσαι θεὸν καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου. Die eigentlichen **Beweise für das Dasein Gottes** aber zerfallen uns in drei Perioden: 1) die alte Zeit, in der Augustin Epoche macht; 2) das Mittelalter, die Scholastik, Anselm an der Spitze; 3) die neue Zeit, bezeichnet durch die Verbindung mit der Philosophie.

A. Alte Zeit.

Die in den ersten Zeiten gangbaren Beweise fasst Minucius Felix zusammen: den physikotheologischen, das selbst in den heidnischen Völkern sich aussprechende Gottesgefühl, das Zeugniss der Dichter und Philosophen. Sehr häufig wurde 1) das physikotheologische Argument, wenn auch meist nur in zerstreuten Bemerkungen ausgeführt. Gleich ihm von der griechischen Philosophie überkommen war 2) der kosmologische Beweis, jedoch erst später in der Kirche vorgetragen, z. B. von Diodor von Tarsus (οὐκ ἄν τις εἴποι τροπὴν ἄναρχον) und Johann von Damask. Am häufigsten findet sich 3) der Beweis aus der angeborenen Idee Gottes, die jedoch zumeist moralisch gewendet wird, z. B. von Clemens Alex. als der Zug des Vaters oder so, dass τὸ ἐν ἡμῖν αὐτοεξούσιον εἰς γνῶσιν ἀφικόμενον τοῦ ἀγαθοῦ σκιρτᾷ τε καὶ πηδᾷ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα. Athanasius: οὐκ ἄλλων ἐστὶν ἡμῖν χρεία, ἀλλ' ἡμῶν αὐτῶν. φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸ ἐν αὐτῇ νοοῦν. δι' αὐτοῦ γὰρ μόνου θεὸς δύναται θεωρεῖσθαι καὶ νοεῖσθαι. Denn ἡ ψυχὴ ἐν αὐτῇ κατ' εἰκόνα θεοῦ πεποίηται. Doch weist er auch das physikotheologische Moment nicht weg: ἀλλ' ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν περὶ τοῦ θεοῦ γνῶσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως ὥσπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης. Tert. hat auch hier das *testimonium*

animae naturaliter christianae, wofür Zeugniss geben die gewöhnlichen Redensarten Deus magnus, Deus bonus, quod Deus dederit, Deus videt, Deo commendo, Deus mihi reddet. 4) Der ontologische Beweis wurde von Augustin für die Fassung des Anselm und Descartes vorgebildet de libero arbitrio II. Er unterscheidet *esse* (utique si non esses, falli omnino non posses), *vivere*, *intelligere*. Das erste hat auch ein Stein oder Leichnam, das zweite das Thier, das dritte, und damit die zwei andern, der Mensch, der sonach das Höchste ist. In ihm selbst aber unterscheidet sich von dem äusern Sinn der innere und zwar kann diese Scheidung nur die Seele durch die ratio vollziehen. Da nun die Gegenstände des äussern Sinns zum esse gehören, der Sinn selbst zum vivere und der innere Sinn, den wir mit den Thieren gemein haben, über den äussern richtet, gleichwie er von der Vernunft gerichtet wird, so folgt, dass die Vernunft das Höchste im Menschen ist und wenn wir etwas finden *ipsa ratione praestantius,* so muss das Gott sein. Nun sind zwar Sinn und Vernunft für Jeden etwas Singuläres, aber im Unterschiede von den Sinnen, welche das Wahrgenommene dem Individuum zueignen, wie Geruch und Geschmack, gibt es andere, welche Jeden den Gegenstand ganz wahrnehmen lassen, ohne ihn selbst zu verändern, wie Gesicht, Gehör, Tastsinn. Diese geben somit etwas Gemeinsames; manifestum est igitur, ea quae non commentamur et tamen sentimus corporibus, et non pertinere ad naturam sensuum nostrorum et propter a magis esse nobis communia; commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui commutatione aut corruptione sentitur. Etwas derartiges ist die Zahl und die Weisheit, die ja nichts anderes ist, quam veritas, in qua cernitur et tenetur summum bonum. Alle Menschen aber sind über das Ziel nicht in Irrthum und Differenz, sondern nur über den Weg zum Ziel; gleichwie auch, ehe wir glücklich sind, Allen die Idee der Glückseligkeit eingepflanzt ist, haben wir antequam sapientes simus, sapientiae notionem in mentibus impressam. Wie die Sonne für Alle die gleiche ist, in ihrem Lichte aber Verschiedenes geschaut wird, so fieri potest, ut *lux ipsa sapientiae,* in qua haec videri et teneri possunt, omnibus sapienti-

bus sit communis. So gibt es allgemeine Wahrheiten, die die Einheit des Wahren bezeugen, studendum esse sapientiae, juste esse vivendum, incorruptum melius esse corrupto, non corruptionem, sed incorruptionem esse diligendam, eam vitam, quae nullis adversitatibus de certa et honesta sententia dimovetur, esse meliorem, quam eam, quae facile commodis temporalibus frangitur atque subvertitur. Manifestissimum igitur est, omnes has, quas regulas diximus et lumina virtutum, ad sapientiam pertinere: sunt verae et immutabiles regulae sapientiae. Zahl und Weisheit sind also incommutabiliter verum. Daher ist denn nothwendig, esse *incommutabilem veritatem,* haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujuscunque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus. Diese Wahrheit ist aber 1) nicht niedriger als unsere Verunft, denn nicht über sie, sondern nach ihr wird geurtheilt: nemo dicit, ita esse debuisse, sed tantum esse cognoscens non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor; 2) nicht gleich mit unserem Geist, denn er ist veränderlich; 3) also nothwendig *superior et excellentior.* Und hiemit ist der Beweis vollendet. Denn si adhuc aliquid est excellentius, ille potius Deus est, si autem non est, *jam ipsa veritas Deus est.* Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris. Hienach ist denn der Beweis geführt, 1) aus der Erhabenheit der menschlichen Vernunft, also dem reinen Gedanken, 2) aus der Giltigkeit unveränderlicher und allgemeiner Wahrheiten, 3) die auf die Wahrheit selbst zurückweisen und über der Vernunft stehen. Aber das Ganze ruht auf der Voraussetzung, dass, wenn Gott sei, er das summum sei.

B. Scholastik.

1. Beweise für das Dasein Gottes.

1. Diese Voraussetzung des ontologischen Beweises wird ausdrücklich vorangestellt bei Anselm im proslogium sive fides quaerens intellectum, in dem er darauf ausging, si forte inveniri possit verum argumentum, quod nullo alio ad se probandum indigeret. Diess ist nun

folgendes: 1) Im Glauben ist die Voraussetzung, *Deum esse aliquid, quo majus cogitari non potest.* Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit et quidquid intelligitur in intellectu est. 2) Et certe id quo majus cogitari non potest, *non potest esse in intellectu solo.* Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. 3) Existit ergo procul dubio aliquid, *quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.* Quod utique sic vere est, ut nec utique cogitari possit non esse. Auf die schwache Seite des Beweises machte schon Anselms Zeitgenosse Gaunilo aufmerksam. 1) Gott sei zunächst nur eine vox; cogitare illud omnino nequeo, nisi tantum secundum vocem, secundum quam solum aut vix aut nunquam potest ullum cogitari verum. 2) Zunächst müsse feststehen, es sei ein solches majus, und dann erst könnte auf seine Subsistenz geschlossen werden (verlorene Insel). Hiegegen machte nun Anselm auf das Hauptmoment des Beweises aufmerksam: omnia cogitari possunt non esse, praeter id, quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem, aut partium habent conjunctionem et quidquid alicubi aut aliquando totum non est, illud vero solum non potest cogitari non esse in quo nec initium, nec finem, nec partium conjunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio.

Das Argument Anselms wurde vom Lombarden ganz bei Seite gesetzt und fand Einwendungen bei Thomas Aq. Dieser unterscheidet zwischen dem, was an sich gewiss und was in Beziehung auf uns gewiss ist. Von dem, was unmittelbar gewiss ist, lässt sich das Gegentheil gar nicht denken. Aber 1) forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit, significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderunt, Deum esse corpus. 2) Dato etiam quod quilibet intelligat, hoc nomine, Deus, significari id quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per

nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. 3) Auch lässt sich die wirkliche Existenz nicht beweisen, wenn man nicht zugibt, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest. Quod non est datum a ponentibus, non esse Deum. Duns Scotus aber meint, der Beweis Anselms fusse auf dem allgemeinen Grundsatz: omne ens majus est non ente. — Das Hauptargument für die Scholastik war

2. das von den Wirkungen auf die Ursache oder das kosmologische. So meint Richard v. S. V., der in dieser Beziehung ein dreifaches Sein (von Ewigkeit und von sich, nicht von Ewigkeit und nicht von sich, von Ewigkeit und nicht von sich) unterscheidet: si nihil a semet ipso fuisset, non esset omnino, unde ea subsistere potuissent, quae suum esse a semet ipso non habent nec habere valent. Convincitur itaque aliud esse a semetipso et eo ipso et ab aeterno. Alioqui fuit, quando nihil fuit et tunc quidem futurorum nihil futurum fuit, quoniam, qui sibi vel aliis initium existendi daret, vel potuisset dare, tunc omnino non fuit . . . sic sane ex his quae videmus ratiocinando colligimus ea esse, quae non videmus: *ex transitoriis aeterna, ex mundanis supermundana, ex humanis divina.* Dieselbe Beweisart hat auch Thomas im Ganzen in den drei ersten seiner fünf Beweise aufgeführt: 1) ex parte *motus*, der nach Aristoteles auf ein primum movens zurückführt; 2) aus dem ordo causarum *efficientium*, da es nicht gestattet ist, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum; 3) ex *possibili et necessario:* quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid, quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum; non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet esse aliquid necessarium in rebus. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus. Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium; 4) genommen aus der Abstufung der Dinge und 5) de gubernatione rerum sind mehr teleologisch. D. Scotus gibt eine Verbindung des ontologischen und kosmologischen Moments. Er beweist, dass 1) ist eine schlechthin erste Causalität, schlechthin erste Endursache und ein schlechthin Erstes secundum eminentiam;

2) dass einem Wesen, welchem eine dieser Primitäten zukomme, auch die andern zukommen; 3) dass diese dreifache Primität nur Einer Natur zukomme, und das je in drei Stadien, a) dass es ein möglicher und nothwendiger Begriff ist, b) incausabel, und c) wirklich existirend.

3. Einen moralischen Beweis führt nach Abälards Vorgang Raimund von Sabunde. Der Mensch seiner Natur nach thut opera praemialia aut punibilia. Et quoniam homo non potest remunerare, in quantum homo est, et cum opera hominis requirant hoc . . . ideo necesse est, *quod sit aliquis supra hominem major,* qui possit hoc remunerare vel punire et correspondere sibi secundum opera. Aliter sequeretur, quod homo esset frustra, quoniam opera ejus essent frustra; et *si homo est frustra, sequitur quod totum residuum sit frustra.* Et tamen videmus ad sensum, quod omnia inferiora usque ad hominem sunt ordinata et tamen non ordinavit illa. Sequitur ergo, quod *etiam homo erit ordinatus.* Et etiam sequitur, quod aliquis respondebit homini secundum ejus naturam.

2. Erkennbarkeit Gottes überhaupt.

Der Standpunkt des Areopagiten führt zur Festhaltung der Unbegreiflichkeit. Thomas aber meint, diess würde mit dem Glauben streiten, da doch der Mensch zur Seligkeit bestimmt sei, er somit seine Seligkeit nie erreichen könnte oder in etwas anderem haben müsste, als in Gott; ebenso mit der Vernunft, in der einmal die Sehnsucht sei, Gott zu erkennen. Aus der Erhabenheit Gottes folgt somit nicht, dass Gott schlechthin nicht erkannt, sondern nur, dass er nicht begriffen werden kann. Es findet ja zwischen Verstand und Gott ein Verhältniss Statt, das der Wirkung zur Ursache. In Beziehung auf das Subject des Sehens muss daher die intellective Kraft einige Ähnlichkeit mit Gott haben, in Beziehung auf das Object des Sehens aber steht das unendliche Wesen Gottes in einem durchaus inadäquaten Verhältnisse zu uns und der endliche Verstand für sich kann das Wesen Gottes nicht erkennen, sofern nicht Gott durch seine Gnade sich mit dem endlichen Verstand

verbindet und sich selbst zum Object der Erkenntniss macht durch das intelligible Licht. Aber auch diess hat seine Grenzen. Gott kann daher von keinem endlichen Verstande begriffen werden, weil das Unendliche nicht in das Endliche gefasst werden kann, überdiess die Seele durch den Körper gebunden nur durch Vermittlung materieller Formen erkennt. Mit dieser Ansicht einverstanden zeigt sich Albert der Gr.: dicendum quod aliud est contingere per intellectum et diffundi in intelligibili et aliud est capere sive comprehendere intelligibile. Dagegen aber wendet D. Scotus ein, wenn wir im Zustand der Seligkeit die quidditas Dei erkennen können, so setze eine solche Erhöhung das entsprechende natürliche Vermögen voraus. Es könne dem Verstand daher nicht unmöglich sein, das Immaterielle zu erkennen, da es doch die Ursache des Materialen sei; hienach gebe es einen quidditativen Begriff Gottes und die Gott beigelegten Attribute haben unmittelbare Beziehung auf sein Wesen. Es gab diess einen Streitpunkt zwischen Thomisten und Scotisten ab, der endlich in der vermittelnden cognitio quidditatis, nach der man das wirkliche Wesen Gottes, aber nur theilweise erkennt, zur Ruhe kam.

C. Neue Zeit.

1.

Die Reformation änderte zunächst im Wesentlichen nichts, da sie sich einfach auf die Schrift zurückbezog und die Ausgleichung des Thomas auch hier ihre Giltigkeit behielt. Man unterscheidet eine cognitio *naturalis* und *supranaturalis*. Jene hinwiederum ist entweder insita, von Geburt, oder acquisita. Diese wäre wohl die wahre, wenn sie nicht durch die Sünde getrübt wäre. Aber so hat sie nur die Geltung der cognitio paedagogica, paedeutica und zum Theil didactica, aber zur rechten und wahren Erkenntniss bedürfen wir der Offenbarung. Näher beruft sich Melanchthon auf Joh. 14, 9 und auf den Grundsatz: de Deo sentiendum, sicut se patefecit. Calvin aber findet ein na-

türliches Gottesbewusstsein im Menschen, da dieser lieber Holz und Stein verehre, als gar keinen Gott haben wolle. Ebenso offenbare sich Gott in der Natur, besonders im Menschen als Mikrokosmus. Gerhard führt fünf Beweise an: 1) a moventium ordine, 2) ab efficientium serie, 3) ab entium gradu et connexione, 4) ex certa propter finem operatione, 5) ex naturali inclinatione, und hält die Beweise für das Dasein Gottes auch in der Kirche noch für nothwendig 1) ad eorum, qui Deum esse negent, confutationem; 2) ad fidei nostrae confirmationem, denn im Unglück seien wir, mit Chemniz zu reden, alle Stoiker und Epikuräer; 3) ad naturalis notitiae perfectionem.

2.

Eigenthümliche Bedeutung, Entwicklung und Gestaltung aber erhalten die Beweise erst durch den Einfluss der Philosophie auf die Theologie.

a. Cartesius unterscheidet als einzig möglich zwei Wege, per effectus und per ipsam Dei essentiam seu naturam. Den ersten führt er aus den angeborenen Ideen. Die Ideen, die ich in mir vorfinde, müssen entweder eine formale (entsprechende) oder eminente Ursache haben. Dieses ist der Fall bei den adventiciae von den körperlichen Dingen, oder bei den factitiae von Menschen, Thieren, Engeln. Aber anders ist es mit der idea innata Dei, welche ich nicht aus mir hervorbringen kann, welche vielmehr nur von einem Wesen herrührt, das in sich die Fülle aller Vollkommenheiten hat. Das Vermögen, eine vollkommenere Natur als die meinige zu denken, kann ich nur von einer wirklichen vollkommeneren Natur haben, die Idee einer unendlichen Substanz nicht von etwas Endlichem. Denn dieser Begriff ist nicht durch Negation abstrahirt, sondern hat eine Fülle von Realität. Den zweiten Weg schlägt Cartesius ein mit der Unterscheidung inter existentiam possibilem et necessariam und mit der Bemerkung: in eorum quidem omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam nisi in idea Dei. Quia cogitare non possumus, ejus (entis summe potentis) existentiam esse possibilem, quin simul etiam ad immen-

sam ejus potentiam attendentes agnoscamus, illud propria sua vi posse existere, hinc concludimus, ipsum revera existere. Hier ist denn das Band zwischen Sein und Denken noch enger angezogen, als bei Anselm: quia non possum Deum cogitare nisi existentem, sequitur, existentiam a Deo esse inseparabilem ac proinde illam revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra, quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum. Spinoza, der eigentlich in seinem Begriff der absoluten Substanz schon den ontologischen Beweis gesetzt hatte, gibt einen doppelten Beweis Eth. 1. prop. 9.: 1) a priori, das existire mit Nothwendigkeit, dessen Existenz kein Hinderniss habe. Dieses aber könne in keiner andern Substanz, denn diese stände mit Gott in keiner Gemeinschaft, und ebenso wenig in Gott selbst liegen; letzteres anzunehmen, schlösse ja einen Widerspruch in sich: hoc de ente infinito et summe perfecto affirmare absurdum est; 2) a posteriori, posse non existere impotentia est et contra existere posse potentia. Leibnitz findet im Begriff Gottes keine Unmöglichkeit, weil, was keine Schranke enthalte, auch nichts Negirendes in sich enthalten könne. Wolf setzt zuerst die Definition Gottes als des *ens a se* voraus und geht dann vom Endlichen aus, für das er nach dem Gesetz des zureichenden Grundes eine Ursache sucht: contingentia mundi.

b. Der namentlich bei Wolf klar heraustretende Dogmatismus, der mehr oder weniger verborgen durch eine petitio principii schon voraussetzt, was er beweisen will, bewog Kant zu seiner Epoche machenden Kritik in seiner „Kritik der reinen Vernunft." In der „Dialektik der Vernunft" wird in Beziehung auf die dritte Form des Schlusses, die disjunctive, als absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens das Ideal der Vernunft verlangt als das All aller Realität. Habe nun die Vernunft diesen Inbegriff aller Realität zuerst objectivirt, sodann durch eine eigenthümliche Subreption hypostasirt, endlich gar personificirt, so mühe sie sich ab, das Dasein dieses Ideals zu beweisen. Die Beweise werden nun geführt: 1) aus blossem Begriffe, — der ontologische; 2) aus unbestimmter Erfahrung — der kosmo-

logische; 3) aus bestimmter Erfahrung — der physikotheologische. Der ontologische Beweis aber wird folgendermassen in Anspruch genommen: Wenn ich in einem identischen Urtheil das Subject stehen lasse und das Prädicat aufhebe, so entsteht allerdings ein Widerspruch, nicht aber, wenn ich beide aufhebe. Man könnte zwar entgegnen, es gibt unaufhebbare Begriffe, allein diess wäre nur eine petitio principii. Es fragt sich, ist der Satz, X existirt, analytisch oder synthetisch? Wenn das Erste, so kommt durch das Dasein zum Ding nichts hinzu, dann aber ist entweder unser Gedanke das Ding selbst, oder wir haben ein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt und alsdann das Dasein aus der innern Möglichkeit geschlossen, was nur elende Tautologie ist. Ein Existentialsatz ist somit ein synthetischer. Sein aber ist offenbar kein reales Prädicat, nur eine Position, das Wirkliche nicht mehr, als das Mögliche, hundert wirkliche Thaler nicht mehr, als hundert mögliche. Im Begriff wird dadurch nichts verändert, sondern nur im Verhältniss zu meinem ganzen Zustand des Denkens. Es ist also an dem berühmten ontologischen Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens alle Mühe und Arbeit verloren und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reich werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenstand einige Nullen anfügen wollte. Der kosmologische Beweis fusst in der Hauptsache, der Bestimmung des nothwendigen Wesens als des Allerrealsten, auf dem ontologischen und wendet den nur für die Erscheinungswelt geltenden Causalitätsbegriff mit Abbrechung der Reihe auf das Übersinnliche an. Der physikotheologische verdient immer mit aller Achtung genannt zu werden, aber er beweist nur einen Weltbaumeister, nicht einen Weltschöpfer, und kommt im Verlauf auf den kosmologischen, somit auf den ontologischen zurück. — Was aber der reinen Vernunft nicht gelang, sollte der praktischen gelingen; der positive Beweis für das Dasein Gottes ist der moralische. Für die praktische Vernunft ist der Begriff des höchsten Gutes nothwendig: in ihm sind eingeschlossen Tugend und Glückseligkeit. Die Verbindung beider ist nicht analytisch, denn sonst müsste Tu-

gend in der Glückseligkeit (Epikur) oder Glückseligkeit in der Tugend (Stoiker) enthalten sein, sondern synthetisch, das Causalitätsverhältniss. Tugend und Glückseligkeit müssen somit in entsprechendem Causalitätsverhältniss verbunden sein, aber Tugend kann Glückseligkeit nicht erzeugen, weil die Welt unter Naturgesetzen steht. Die Lösung findet sich daher nur in der übersinnlichen Verstandeswelt. Dort ist Tugend und Glückseligkeit adäquat, die Realisirung des höchsten Guts. Diess setzt aber als Postulat der praktischen Vernunft das Dasein Gottes voraus, denn wir können uns unsere Glückseligkeit nicht immer als Lohn geben, es muss also ein Wesen geben, das unsere Handlungen kennt (intelligent ist) und sie belohnt, also durch Verstand und Wille Ursache der Natur und Geisterwelt ist, d. h. Gott, zum Behuf sowohl der Vorstellung der Heiligkeit des Sittengesetzes als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Prozess (daher Postulat der Unsterblichkeit) zu realisirenden Vernunftzwecks.

c. Hegel [1]) findet in diesem letzten Beweis ein ganzes Nest von Widersprüchen: 1) die Glückseligkeit fordere Lohn — diess sei gegen die Maxime der Tugend; 2) in Gott soll die Heiligkeit des Sittengesetzes dargestellt werden — diess sei gegen die Autonomie der Vernunft; 3) das höchste Gut ist doch nie realisirt, nur in Annäherung — daher der unendliche Progress. Dagegen nimmt sich Hegel wider Kant der gewöhnlichen Beweise an. Sie sind nach ihm nur als die „Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt. Das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, das Erheben des Denkens über das Sinnliche, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihe gemacht wird, Alles diess ist das Denken selbst, dieses Übergehen ist nur Denken. Aber die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind darum mangelhafte Beschreibungen und Auslegungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment der Negation, was in dieser Erhebung ent-

1) Encyklopädie, dritte Ausgabe S. 58 ff. Geschichte der Philosophie, zweite Ausgabe III, 538.

halten ist, nicht ausdrücken, oder vielmehr nicht herausheben, denn darin, dass die Welt zufällig ist, liegt es selbst, dass sie nur ein Fallendes, Erscheinendes, Nichtiges ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, dass der Welt zwar Sein zukomme, aber das nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, dass diese vielmehr jenseits der Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein. In Beziehung auf den Gehalt der Beweise ist derselbe, wenn er nur in den Bestimmungen der Substanz der Welt, des nothwendigen Wesens der Welt, einer zweckmässig einrichtenden und dirigirenden Ursache besteht, freilich dem nicht angemessen, was unter Gott verstanden werden soll. Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist. Die geistige Natur ist allein der würdigste und erhabenste Ausgangspunkt für das Denken des Absoluten. Den ontologischen Beweis hat Kant mit dem Gleichniss von hundert Thalern trivial abgethan. Allein hundert Thaler sind kein Begriff und hundert mögliche Thaler sind nur eingebildet. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur als existirend gedacht werden kann. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. Es müsste sonderbar zugehen, wenn diess Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch, wenn Ich oder vollends die concrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie das Sein ist, ja welche die allerärmste, abstracteste ist, in sich zu enthalten.“ Aber die gute Meinung Hegel's von den Beweisen für das Dasein Gottes wird in seiner Schule bedeutend ermässigt durch Strauss. Nach ihm wendet das kosmologische Argument 1) den Causalitätsbegriff, der nur für das Endliche gilt, auch auf das Übersinnliche an; 2) behauptet es die Unmöglichkeit eines regressus in infinitum. Daraus folgt aber nur, dass die letzte Causalität nicht ausserhalb, sondern in der Welt ist — somit das spinozistische Verhältniss der Substanz. Der physikotheologische Beweis setzt 1) eine Zweckmässigkeit, die sich in der Wirklichkeit, im Bösen und Übel nicht findet; 2) eine äussere Zweckmässigkeit, eine mechanische, wärend dieselbe in der Natur organisch ist; 3) bringt er es nur zur Weltseele. Endlich „wie

das kosmologische Argument Gott als das Sein in allem Dasein, das physikotheologische als das Leben in allem Lebendigen, das historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies, so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allem Denkenden."

3.

Hiemit ist denn gesagt, dass 1) die einzelnen Argumente nicht für sich stehen, sondern als Momente eines einzigen Beweises zusammenzunehmen sind; 2) dass Gott sich nur erweisen lasse als den immanenten, und das führt uns auf die Betrachtung des Begriffs Gottes. Dahin weist uns auch Schleiermacher mit seiner Abwehrung aller Beweise: § 33. „Die Anerkennung, dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewusstsein die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen vertritt, nicht etwas Zufälliges ist oder auch persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle Beweise für das Dasein Gottes. Denn die Glaubenslehre ist nur für Diejenigen, welche die innere Gewissheit Gottes schon haben und das bisherige dogmatische Verfahren rührt nur her von Verwechslung der Philosophie und Dogmatik, während die Philosophie die höchste objective und Religion die höchste subjective Function ist." Jakobi hatte gesagt, ein Gott, der bewiesen werden könne, sei kein Gott, denn der Beweisgrund stehe über dem Begründeten, wobei er [1] subjective und objective Begründung verwechselt hatte, aber auch diese Frage, meint Schl., gehöre gar nicht hieher in die Dogmatik. Gott ist somit nur das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, alle weiteren Bestimmungen sind aus der Dogmatik verwiesen, und Schleiermacher's Verhalten gegen die Beweise vom Dasein Gottes hängt, wie bei Kant und Hegel, mit seinem Gottesbegriffe zusammen.

1) Vgl. Schelling, Denkmal Jakobi's, S. 69 ff.

II. Wesen Gottes.

A. Alte Zeit.

1.

Die Einheit Gottes musste vor Allem in der ersten Zeit festgehalten werden 1) gegenüber dem Heidenthum, was theils aus dem Begriff des höchsten Wesens (Athenag., Tatian.), theils aus der Einheit der Welt geschah; 2) gegen den gnostischen Dualismus (Irenäus, Athanasius); 3) gegen die kirchliche Trinitätslehre.

2. Gottesbegriff.

In dieser Periode herrschen folgende Fassungen des Gottesbegriffs vor:

1. Die materielle Auffassung. So die Körperlichkeit Gottes bei den Pseudoclem.: ohne Körper könnte Gott keine Gestalt, ohne Gestalt keine Schönheit haben, die Liebe aber kann nur durch Schönheit entstehen. Melito, Bischof von Sardes, schrieb: περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, das wahrscheinlich bedeutete: περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν. Tert.: Deum corpus esse etsi spiritus est; nihil enim incorporale nisi quod non est, wobei er freilich (spiritus enim corpus sui generis in sua effigie) den Begriff Körper und Substanz verwechselte, vielleicht aber auch durch montanistisch-jüdische Richtung afficirt war, wie diess bei den Audianern (im vierten Jahrhundert) und Anthropomorphiten scheint der Fall gewesen zu sein, die das Bild Gottes im körperlichen Sinne nahmen.

2. Die dualistische Auffassung ist das Eigenthümliche der Gnostiker, welche Gott über den Gegensatz von Geist und Materie, den des θεὸς ἄῤῥητος und des physischen Prozesses nie hinausbringen konnten. Im Gegensatz zu den beiden angeführten Vorstellungsweisen steht

3. die philosophische hauptsächlich nach dem platonischen Vorgang: Gott ἐπέκεινα πάσης οὐσίας.

a. Platonismus.

Die Immaterialität Gottes, durch die via negationis bestimmt als das, was Gott nicht ist. Just. ὄνομα τῷ πάντων πατρὶ ὡς ὄντι ἀγεννήτῳ οὐκ ἐστίν. Minutius Felix: hic nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi potest, tactu purior est, nec aestimari, sensibus major est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus; nobis vero ad intelligendum pectus angustum est. Hauptsächlich aber gehören hierher die Alexandriner. Clem.: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. οὐκ ἐν τόπῳ ὁ θεὸς ἀλλὰ ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου. Orig.: οὐ περιγεγράφθαι αὐτὸν σχήματι σωματικῷ ὑποληπτέον καὶ ἐν οὐρανοῖς κατοικεῖν· ἐπείτοι περιεχόμενος ἐλάττων τῶν οὐρανῶν ὁ θεὸς εὑρεθήσεται, περιεχόντων αὐτὸν τῶν οὐρανῶν. Daher ist Gott die reine μονάς, ἑνάς. Hieher gehört im Wesentlichen auch Augustin, der seinen Dualismus in Gott doch auf die inscrutabilia judicia Dei zurückführt und Gott als die ipsa incommutabilis veritas bestimmt: illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit, quod verissime dicatur *esse*. Als vollendetste Durchführung der Transscendenz macht Epoche das System des Dionysius Areopagita: αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὂν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα.

b. Rationalismus.

In den reinsten Gegensatz zur Areopagitischen Lehre stellt sich der Arianer Eunomius, der im Begriff der Ungezeugtheit Gott ganz gefasst zu haben meinte, und mit ihm Aëtius: οὕτως οἶδα τὸν θεὸν ὥσπερ ἐμαυτόν. Doch blieb

c. die platonisirende Tendenz

auch in der Folgezeit die vorherrschende. Johann Damask.: οἰκειότερον μᾶλλον ἐκ τῆς ἁπάντων ἀφαιρέσεως ποιεῖσθαι τὸν λόγον. οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν, οὐχ ὡς μὴ ὢν ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὤν. Scot. Erig.: In Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia et ipse est divisio et collectio universalis creaturae et genus et species et totum et pars .. quoniam omnis universitatis principium est et medium et finis. *Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid.* Er ist ὑπερούσιον, superstantialis, nur trans-

lative Sein, Wahrheit, Weisheit. Hier hat daher die θεολογία καταφατική und ἀποφατική ihre Stelle. Auch die Ursache der Dinge ist er nicht, sofern mit dem einen Glied immer auch das andere gesetzt wäre. Daher gilt die cauta, salutaris et catholica professio, ut si omnia de Deo praedicemus, non proprie praedicemus.

B. Scholastik.

1.

Im Gegensatz zu dieser transscendenten Richtung hat Anselm den Begriff des denkenden Geistes auf Gott angewandt. Die Dinge können nicht materiell aus der absoluten Substanz hervorgegangen sein, sonst hätte diese sich verändert, also sind sie materiell aus Nichts, d. h. formell aus Gott, sofern ihre Ideen zuvor in Gott sind. Diese Form ist die locutio durch das Wort, und das Wort des höchsten Wesens ist dieses selbst, eins und untheilbar in ihm, *spiritus individuus* .. summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita *aeterne sui memor* est, et intelligit se ad rationalis mentis similitudinem, imo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter et mens rationalis ad ejus similitudinem. Ac si aeterne se intelligit, aeterne se dicit: ergo necesse est, verbum illius coaeternum illi esse cum se ipso. Richard der Victoriner: Dei substantia nihil aliud quam ejus potentia vel sapientia. Thomas Aq. hat in sich den Gegensatz des Areopagiten aufgenommen. Gott ist superessentialis, aber doch ist sein Wesen das *esse* und zwar zunächst in den Dingen: quod Deus sit in omnibus rebus et intime, aber als die reine Immaterialität, et cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis; ipse est maxime rediens ad essentiam suam et cognoscens se ipsum. Daraus folgt, *quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.* Wissen und Sein ist in ihm identisch und eben so sein Wollen: et sicut suum intelligere est ejus esse, ita suum velle. Er ist desswegen *actus purus,* der nihil possibilitatis in se habet. Sein Endzweck ist nur er selbst als der absolut Gute, daher ist die zum Begriff des Willens gehörende Freiheit in ihm identisch mit der Noth-

wendigkeit. Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum: respectu illorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet, also nur in Beziehung auf das Endliche, Zufällige. Duns Scotus dagegen sagt, weil es ein Zufälliges gibt, gibt es auch ein absolut Zufälliges, den göttlichen Willen. Er ist rein indeterministisch, so dass er sich zu Contradictorischem gleich verhält, absoluter Anfang, ohne Vermittlung. Die Zufälligkeit der Dinge kann nur dann gerechtfertigt werden, wenn die erste Ursache als eine unmittelbare, zufällig wirkende gesetzt wird. Im Wissen Gottes aber kann keine Zufälligkeit sein, also ist sie in seinem Willen. Dieser hat die Freiheit nicht zu entgegengesetzten Handlungen, denn dieses ist unvollkommene Freiheit, aber zu entgegengesetzten Objecten. Sie ist das reine Wollen, kein bestimmtes, sondern productiv in Beziehung auf die Totalität der Gegenstände. Daher gibt es nichts Bestimmendes für Gott, denn wo das Gesetz in der Macht des Handelnden ist, so dass es nur seine Giltigkeit hat, sofern es von ihm gegeben ist, da kann er recht handeln, auch wenn er anders handelt, weil es ein anderes giltiges Gesetz geben kann. Sonach fällt auch in Gott der Unterschied zwischen geordneter und absoluter Macht weg, und eben so ist kein Unterschied des Guten und Bösen in Gott, denn gut ist etwas schon darum, weil es Gott will, nicht umgekehrt. So ist Duns Scotus von der Substanz zum Subject fortgegangen. Aber die Freiheit wird nur als die absolute Willkür bestimmt. Das Endliche und Unendliche fallen auseinander ohne das vermittelnde Band des Denkens. Daher hatte Albert d. Gr. bemerkt, das erste sei nicht die voluntas operans, sondern *intellectus agens,* erit ergo intelligibile principium sicut intellectus universaliter agens. Scit se et omne quod est et esse potest. Erst von da an geht er fort zum Wollen, das frei, aber zugleich nothwendig sei.

2.

Ist, wie bei Scotus, Gott die absolute Willkür, so kann dieser Willkür auch das Endliche mit reiner Willkür entgegengestellt werden — diess war bei Scotus der Fall —

oder aber ist das Endliche absolut durch das Unendliche bestimmt, dann haben wir den Übergang zum Pantheismus, wie er im Mittelalter, von Scotus Erigena an sich entwickelnd, durch Amalrich von Bena und seinen Schüler David von Dinanto vertreten ist: omnia esse unum et esse Deum. Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Hienach fasste er das Trinitätsverhältniss als ein in bestimmten Epochen und Perioden sich entwickelndes auf, der Vater sei in Abraham Fleisch geworden, der Sohn in der Maria, der heilige Geist werde täglich in uns Fleisch. Die Folgerung war, quilibet Christianus teneatur credere, se esse membrum Christi. Die Lehre wurde verdammt zu Paris 1209. Diesem ursprünglich aus der Areopagitischen Transscendenz hervorgegangenen Pantheismus reihen sich später an die Mystiker. Eckart von Strasburg: Alle Dinge sind Gott selbst und Gott ist alle Dinge. Gott aber ist Geist, sein eigentliches Wesen ist sein Wissen, Bekennen. Denken und Sein ist identisch in Gott, und dieses Erkennen ist sich selbst erkennen. Gottheit ist der verborgene, Gott der offenbare Gott.

Zur Bestimmung des Wesens Gottes macht die Scholastik endlich drei Wege namhaft, z. B. Durandus de S. Porciano: triplex via investigandi Deum ex creaturis, via eminentiae, via causalitatis, via remotionis (Negation).

C. Neue Zeit.

1. Die Dogmatik.

Sie beschränkt sich in der lutherischen Kirche zunächst auf die Aussagen der heiligen Schrift und behauptet hienach, dass eine vollkommene Erkenntniss oder Begreiflichkeit Gottes nicht möglich sei. Denn die Unstatthaftigkeit einer eigentlichen Definition ging nach Gerhard hervor: 1) ex generis defectu; 2) ex Dei perfectione: Deus est summum ens, ergo non habet superius, jam vero, quidquid proprie definitur, per prius definitur. Doch wird von den Dogmatikern die Definition gegeben: Deus est spiritus independens oder essentia

spiritualis infinita, wobei aber essentia analogice zu nehmen ist. In der reformirten Kirche, als deren eigentliches Materialprincip A. Schweizer die alleinige Abhängigkeit von Gott bezeichnet, wird Gott hauptsächlich als die absolute Causalität gefasst, wie sich diess z. B. aus Calvins Prädestinationstheorie ergibt. Im geraden Gegentheil stimmten die Socinianer den Begriff Gottes also herunter, dass sie ihm kein absolutes Vorherwissen zugaben, um die menschliche Freiheit hiedurch nicht zu benachtheiligen. Dieser Gegensatz der Freiheit des Menschen und der absoluten Abhängigkeit, des Endlichen und Unendlichen kam erst recht zum Bewusstsein durch

2. die Philosophie.

a.

Cartesius, wie er von seinem Princip des Selbstbewusstseins nur durch einen Sprung auf die Idee Gottes gekommen war, setzte Gott als die höchste Substanz über die zwei Substanzen des Denkens und der Ausdehnung, ohne ein anderes Verhältniss, als das der Assistenz oder der gelegenheitlichen Ursachen geben zu können, wobei freilich Gott als Urheber der Wahrheit bestimmt ist, aber hauptsächlich als ens infinitum durch seine Allmacht, summe potens, bezeichnet wird. Spinoza hatte Gott als die alleinige Substanz in ein enges Verhältniss zu den Attributen des Denkens und der Ausdehnung gesetzt, oder vielmehr dieselben so identificirt, dass Wille und Verstand aus dem Wesen der absoluten Substanz ausgeschlossen blieben. Leibniz hatte im Begriff der Monade den der Freiheit und Selbstthätigkeit gewonnen und Gott als Centralmonas in die lebendige Beziehung zu ihren Effulgurationen, den einfachen Monaden, zu setzen gesucht. Aber in letzter Linie fällt der Gottesbegriff zusammen mit dem nur äusserlich hergebrachten Begriff der prästabilirten Harmonie, und Wolf hatte sich auf die Abstraction des ens realissimum, perfectissimum zurückgezogen.

b.

Einen neuen Anstoss gab der Philosophie aus Anlass

dieses Begriffs die Kant'sche Kritik. Kant sucht zunächst die Entstehung des Ideals, wie es in der Wolf'schen Metaphysik aufgestellt-ist, zu erklären. Begriffe sind nach ihm bestimmbar dadurch, dass ihnen nach dem logischen Gesetz des Widerspruchs ein Prädikat von zwei entgegengesetzten beigelegt wird. Dinge sind bestimmbar nur nach ihrem Inhalt durch ihre Beziehung auf alle Möglichkeit. Diese durchgängige Bestimmbarkeit ist aber nie in concreto nachzuweisen, sondern nur in der Idee = Inbegriff aller möglichen Prädicate. Von diesen werden sodann ausgestossen die abgeleiteten und widersprechenden. Abgeleitet sind alle transscendentalen Begriffe der Negationen, da sie sich nur auf die Positionen beziehen. Daher das Prädicat der Substrate näher ein All der Realität ist, woran die Verneinungen nur Schranken sind: ens realissimum. Dieses gilt denn als Urbild, von dem die andern Abbilder abgeleitet sind als Einschränkungen der höchsten Realität. Als das Urwesen aber ist es einfach, mithin nicht Aggregat, nicht Inbegriff, sondern Grund der Dinge und wird so zu ihnen in Beziehung gesetzt nach dem Causalitätsgesetz, das doch nur für die Erfahrung gilt. Das Ganze ist somit nur eine Täuschung der reinen Vernunft, die ihr Erzeugniss als objectiv setzt und doch von der Erscheinung nicht zum Ding an sich hindurchdringen kann. Aber anders ist es in der praktischen Vernunft, deren nothwendiges Postulat Gott ist als Hersteller der Harmonie von Tugend und Glückseligkeit. — Für dieses Geschäft konnte aber statt einer Person auch die moralische Weltordnung genügen, und diess ist die Folgerung, die Fichte gezogen hat. „Jene lebendige und moralische Weltordnung ist selbst Gott. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen; der ursprüngliche Verstand macht diesen Schluss sicher nicht und kennt kein solches besonderes Wesen, nur eine sich selbst missverstehende Philosophie macht ihn.“ Gott ist also nur der Glaube des Ich, bei Allem, was wir thun, dass jede moralische Handlung einen guten Erfolg haben werde oder dass die Sittlichkeit ihren

Werth in sich selbst habe. Die moralische Weltordnung ist somit nur ein Erzeugniss des subjectiven Idealismus, aber sie scheitert am Gegensatz des Ich und Nichtich, den auch Fichte bei dem unendlichen Anstoss, den er von der Seite des Nichtich postuliren musste, nicht überwand.

c.

So war die Philosophie getrieben, das Object, das sie mehr und mehr aus sich herausgeworfen, wieder in sich aufzunehmen. Diess geschah durch Schelling. Dem Fichte'schen „Ich ist Alles" setzt er entgegen „Alles ist Ich" und so den Geist nicht blos im Ich, sondern auch in der Natur findend, suchte er beide Seiten zu vereinigen im Subject-Object, der absoluten Identität von Subject und Object, von Geist und Natur, ohne jedoch diese Identität in seinen früheren Schriften über die absolute Indifferenz hinauszuführen und mit sich und den Gegensätzen zu vermitteln. Die Vermittlung wurde vollzogen durch Hegel, der es als sein Verdienst bezeichnet, die Substanz zum Subject gemacht zu haben. Gott ist ihm Geist, absoluter Geist, und die Momente seiner Vermittlung sind eben die Natur und der endliche Geist. Gott ist die absolute Idee, die sich aus sich selbst zur Natur entlässt und sich im endlichen Geist wieder in sich zurücknimmt. Im endlichen Geist hat der absolute Geist sein Selbstbewusstsein. Dieser Begriff Gottes wird, da Gott sich nur in der Welt entwickelt, sonach mit derselben identisch erscheint, ein pantheistischer genannt. Hiemit sind wir geführt zum jetzigen

3. Stand der Frage.

a.

Schleiermacher hat hierauf in der Glaubenslehre nur beiläufig Rücksicht genommen. § 8 kommt er wegen des Gleichklangs mit Polytheismus auf den Pantheismus zu sprechen und erklärt denselben für gar wohl mit der Frömmigkeit vereinbar, da er doch immerhin eine Art von Theismus ausdrücken solle. Wenigstens treffe der etwas wunderliche und grob gezeichnete Unterschied eines inner- und ausserweltlichen Gottes die Sache nicht, da streng genom-

men von Gott nichts nach dem Gegensatz von Innerhalb und Ausserhalb gesagt werden könne, ohne irgendwie die göttliche Allmacht und Allgegenwart zu gefährden. Allein durch die Beziehung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf unser Gesetztsein in dem allgemeinen Naturzusammenhang und durch seine Erweiterung zum Weltbewusstsein hat Schleiermacher in der That die Sphäre der Religion überschritten, und hier tritt er auf dieselbe Seite der Immanenz, welche auch der Spinozismus lehrt. Gott ist nur die absolute, ungetheilte Einheit, während die Welt, wenn auch als Einheit gesetzt, in sich getheilt und gespalten ist [1].

b.

Damit sind wir denn zum näheren Eingehen auf den Pantheismus hingeleitet. Man unterscheidet als sich in der ueuern Zeit gegenüberstehend Deismus, Theismus und Pantheismus [2]. Der Deismus setzt Gott nur an Einem Punkt in ein Verhältniss zur Welt, im Moment der Schöpfung, von dem an die Welt nach dem von Gott vorgezeichneten Plan ihren Gang für sich geht. Der Theismus gibt zwar zur Schöpfung hinzu die Erhaltung, aber das Verhältniss Gottes zur Welt ist ein ganz zufälliges, das sich von Seiten Gottes nur durch ein besonderes, zeitweises, ausserordentliches Eingreifen kund thut. Beide haben so einen ausserweltlichen Gott: Weltursache, Welturheber. Im Gegensatz statuirt der Pantheismus heut zu Tage nur einen innerweltlichen Gott, der, mit der Welt eins, in ihr sich hat, in ihr sich entwickelt, sich weiss. Allgemeines Schlagwort des Pantheismus ist ἓν καὶ πᾶν. Diess kann nun aber näher so gefasst werden: 1) Das Eins ist Alles — aus dem Eins geht Alles hervor: Emanation. 2) Alles ist das Eins, Alles geht so in Eins auf — Immanenz, und zwar entweder so, dass a) alle Entwicklung gleichgiltig ist (Spinoza, Eleaten) oder b)

1) Vgl. Zeller, Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. 1842, S. 263 f. Schleiermacher über seine Glaubenslehre an H. D. Lücke 1829. Sämmtliche Werke I. Zur Theol. Band II. S. 596 ff.

2) Vgl. mein Religionslehrbuch: das Christenthum nach Geschichte und Lehre. Zweite Aufl. Stuttg. 1864. Zweiter Theil: die Lehre, § 57—59.

erst durch die Entwicklung das Vollkommene wird (Schelling, Hegel), während bei der Emanation das Vollkommene am Anfang der Entwicklung steht. Indem nun so Gott nichts Anderes ist als die Welt, aufgefasst als Einheit, kommt der Pantheismus zuletzt auf folgende Sätze hinaus: „1) Das Endliche ist nur aus Endlichem und bedingt durch Endliches; 2) in allem Endlichen zusammen ist der Begriff des Unendlichen enthalten.“ Das Unendliche ist somit nur die Endlosigkeit des Endlichen, und so hat der Pantheismus kein Verhältniss zum Unendlichen, sondern nur des Endlichen zum Endlichen als Gesammtheit. Stellen wir nun den Pantheismus den beiden andern Formen gegenüber, so haben wir den Gegensatz der Transscendenz und der Immanenz. An der Immanenz ist das Wahre, dass Gott in einem innerlichen, nothwendigen Verhältniss zur Welt steht; das Falsche, dass dieses Verhältniss zur Einerleiheit, zur Substanzialität gemacht ist. An der Transscendenz ist das Wahre, dass Gott nicht in der Welt aufgeht, das Falsche, dass er in ein loses Verhältniss zu ihr ausserhalb derselben gesetzt wird. Beide Gegensätze sind demnach zu vereinigen. Ohne Transscendenz gibt es keine Immanenz Gottes, denn es gibt so nur einen werdenden, keinen seienden, fertigen, keinen wirklichen, actualen Gott. Eben so wenig ist ohne Immanenz eine Transscendenz, denn sonst ist Gott nicht der Unendliche, wenn er die Welt nur als Gegensatz ausser sich hat, und er ist für uns, die wir in der Welt sind, nicht erkennbar. Das ist auch schon in den Eigenschaften Gottes kund gegeben, die theils eine „Abgezogenheit“, theils eine „Bezogenheit Gottes“ auf die Welt enthalten. Eben so gibt man zu, eine Rechtfertigung der Hegel'schen Lehre sei nur dadurch möglich, dass man den das Selbstbewusstsein Gottes vermittelnden Process aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachte, wie er auf der einen Seite zwar ein stets fortschreitender, auf der andern aber ein in sich vollendeter sei. Wäre Gott und das göttliche Leben nur das ewige Wechselspiel von Setzen und Aufheben des Endlichen, so wäre ja nur das Moment des Unterschieds und Widerspruchs gesetzt, ohne dass im Unterschied zugleich auch die Einheit mitgesetzt wäre. Der Unterschied zwischen Gott und Welt könne da-

her in der geschaffenen Welt nicht zur Wirklichkeit werden, ohne dass er an sich, in dem an sich Seienden, in der Idee Gottes ideell aufgehoben sei. Beide Momente sind hienach zusammenzunehmen, aber wie der Unterschied als wirklich, real, gesetzt ist, so ist auch die „ideelle“ Einheit weiter zu entwickeln. Nehmen wir Transscendenz und Immanenz zusammen, so setzen wir damit allerdings auch einen Unterschied in Gott selbst. Aber ist in Gott kein Unterschied, so ist auch Keiner durch ihn und Keiner aus ihm, so ist er die todte, unlebendige Einheit. Wir haben somit zu setzen eben so eine Einheit Gottes mit sich als einen Unterschied von sich, sonach seine Einheit mit der Welt eben so, als seinen Unterschied von der Welt, ein Insichsein Gottes und ein Aussersichsein. Aber dieses ist natürlich getragen durch jenes, und so sind wir denn auf die nähere Erörterung des Insichseins hingewiesen.

c.

Das Insichsein Gottes schliesst in sich Gottes Persönlichkeit. Zur Persönlichkeit gehört Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Hier trifft uns zunächst 1) der Einwand nicht, das Unendliche habe das Endliche nicht ausser sich, denn wir behaupten ja keine blosse Transscendenz. 2) Aber weiter wird gesagt, Gott eine Persönlichkeit zuschreiben, sei nur eine Vermenschlichung. Allein wenn wir Gott denken wollen, so müssen wir ihn, unserer Anlage gemäss, nach Analogie des menschlichen Geistes denken. Wird das nicht zugegeben, so können wir Gott gar nicht denken, wir wissen also eben so wenig, dass er bloss Substanz der Welt ist. 3) Da entgegnet man: „*omnis determinatio est negatio;* absolut und Persönlichkeit sind sich selbst widersprechende Begriffe.“ Dann aber ist auch das Absolute nicht Substanz, denn dieser Begriff bestimmt sich durch den Gegensatz gegen Accidens; nicht Subject, denn dieses schliesst das Object aus; es ist somit schlechthin nur das Bestimmungslose, um dem Gegensatz nicht zu verfallen, aber dann steht es ja als Unbestimmtheit wieder gegenüber aller Bestimmtheit und ist zugleich auf den Standpunkt der formalen Logik zurückgeführt, der der höchste Begriff nicht der inhaltsreichste, concreteste ist, sondern der abstracteste, das reine Sein =

Nichts. 4) Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung setzen ein Anderes voraus! Ohne Nichtich kein Ich! Hier ist nun zunächst im Allgemeinen „die Frage, ob das Nichtich durch mich gesetzt ist, oder Ich durch das Nichtich. Selbst beim endlichen Ich setzt ja das Bewusstsein, die Unterscheidung vom Nichtich, voraus eine Reflexion in uns, unser Ich. Diess eben gibt das Selbstbewusstsein zum Unterschied vom thierischen Bewusstsein.“ (Rothe.) 5) Aber doch vermittelt sich das Selbstbewusstsein nur durch das Bewusstsein! Hierauf lässt sich nun eine doppelte Antwort geben: a) diess ist auch bei der absoluten Persönlichkeit der Fall; b) das eben macht den Unterschied der endlichen und absoluten Persönlichkeit aus.

1. Den ersten Weg hat schon Schelling in der Freiheitslehre eingeschlagen. Er unterscheidet zwischen Wesen Gottes, sofern es existirt und sofern es der Grund seiner Existenz ist. Gott muss den Grund seiner Existenz in sich selber haben. Dieser Grund aber ist etwas Reales, die Natur in Gott. Doch ist diese Priorität weder als zeitlich, noch als wesentlich zu fassen. Andererseits die Dinge, um von Gott geschieden zu werden, müssen aus einem von Gott verschiedenen Grunde werden, aber sie sind in Gott immanent, somit muss der Grund in Gott sein = das was in Gott nicht er selbst ist. Aus diesem Verstandlosen ist der Verstand geboren, der eigentlich dem Begriff und Wesen nach das Erste ist. Aber durch die Vereinigung des idealen Princips mit dem unabhängigen Grunde, da Basis und Existenz sich in Gott nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, ist Gott als die lebendige Einheit, als das absolute Band beider, Geist im eminenten und absoluten Verstand, die höchste Persönlichkeit. Dieses Urwesen geht nicht mit logischer Nothwendigkeit, sondern in Sehnsucht, die mit selbstbewusster freier That eins ist, in die Selbstoffenbarung über, so dass es die Natur als diejenige Einheit der Principien seines Wesens, in welcher das Ideale, Intelligente, Sittliche noch verborgen und verschlossen ist, zum Entwicklungsgrund derjenigen macht, in welcher das Ideale, Sittliche, Intelligente zum Actus erhoben ist, vermöge welcher Entwicklung Gott sich zur vollen äussern Wirklichkeit

bringt. — Hier also wird, wie dem endlichen Geist und seiner Entwicklung die Natur Voraussetzung ist, auch der absoluten Persönlichkeit die Natur als Grund, als bewusstloser Grund vorausgestellt, wogegen nur das einzuwenden bleibt, „wie dieser bewusstlose Grund, für Gott selbst nicht zum Bewusstsein zu bringen, dem speculativen Philosophen zum Bewusstsein kommt.“ Eine ähnliche Einwendung trifft auch die neueren Versuche, die Persönlichkeit Gottes zu construiren bei Wirth [1]) und Rothe [2]), die im Wesentlichen auf Schelling'schem Grunde fortgebaut haben. Beide gehen von einer Duplicität in Gott aus, welche aber (diess hatte Schelling mit dem Un- und Urgrund nur angedeutet) nicht ursprünglich in zwei Theile gespalten ist. Wirth nennt das Erste reines Eins, Rothe reines Sein. Das reine Eins ist Negation aller Bestimmtheit, aber darin doch sich selbst gleich, somit bestimmt; das reine Sein ist ein Nichtetwas, aber doch ein seiendes Nichtsein. Beide Momente sind eins nach Wirth in der Wesenheit, welche unbewusst, d. h. nicht wissend, nicht nichtgewusst ist, oder nach Rothe im Wesen, das als sich und uns verborgen bezeichnet wird. Die Wesenheit entwickelt sich nun nach Wirth als zugleich bestimmt und unbestimmt, somit gegensätzlich durch Discretion und Continuität, hindurch durch die Momente des göttlichen Lebens und der Centralseele zum Centralgeist. Aber das Insichsein des Geistes setzt sein Aussersich voraus, die Sinnlichkeit, den κόσμος νοητός, eine feine Leiblichkeit Gottes. Diese ewigen Kategorien haben so eine ewige Existenz, nicht bloss in der zeitlichen Manifestation des tellurischen Prozesses. Nach Rothe ist das Wesen als seiendes Nichtsein Möglichkeit, Potenz, heraustretend aus der absoluten Potentialität, absolut actualisirend, absolute Macht, absoluter Lebensprozess. Gott unterscheidet sich von sich, dem Inhalt, das reine Sein von der reinen Form, der Bestimmungslosigkeit, das Dasein vom Gedanken, und ist dadurch Geist als die Einheit von Sein und Gedanke, aber nicht in einmaligem Act, sondern in stufenweise immer tieferem Differen-

1) In seiner Schrift: Speculative Idee Gottes.

2) Theologische Ethik, Einleitung II., Grundlegung.

zi r e n, einem Entwicklungsprocess, der durch die Natur Gottes zur Persönlichkeit Gottes und durch beide zusammen zur Person Gottes, zum offenbaren, göttlichen Logos führt: alle diese drei modi stehen in Gott in einem schlechthin zeitlosen Verhältniss. — Gegen diese beiden Darstellungen ist nur einzuwenden, dass sie beide ewige Acte in Gott geben wollen, beide ein ewiges Verhältniss und doch darin einen Entwicklungsprocess.

2. So bleibt denn der zweite Weg noch übrig. Die angeführten Constructionen hatten versucht, ein Anderes in die absolute Persönlichkeit aufzunehmen, weil es als Bedingung des Bewusstseins gilt. Der andere Weg ist zu sagen, darin eben unterscheidet sich die absolute Persönlichkeit von der endlichen, dass sie kein Anderes als nothwendige Bedingung für das Bewusstwerden voraussetzt: J. Müller[1]. Persönlichkeit muss sich allerdings in sich unterscheiden, so auch in Gott, sonst ist er nicht erkennbar und nicht von der Welt unterschieden; er unterscheidet sich darum in Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Wissen und Wollen, und ist nicht blos die Welt, sondern das wirklich existirende Absolute. Menschliche Persönlichkeit nun freilich unterscheidet sich von andern. Aber darin ist ihr die absolute Persönlichkeit entgegengesetzt. Denn wäre es nicht so, so wäre Gott vom Menschengeist abhängig, dieser aber hat die Natur zu seiner Voraussetzung. Es gäbe also vor der Existenz des Menschengeistes eine Zeit, wo mit dieser die Persönlichkeit Gottes noch eine zukünftige war. Gott aber ist nur unbedingt, sofern er die Bedingung seines Seins in sich selbst hat. Wie ist es nun möglich, dass Gottes Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung nicht von Anderem bestimmt sei? Die menschliche Persönlichkeit ist als Gattung relativ gegen Gott, als Individuum relativ gegen die Gattung — daher beschränkt, ein Theil des endlichen Seins und darauf bezogen. Gott aber ist der Absolute, darum fällt diese Bedingung der ausschliessenden Function des Selbstbewusstseins weg. Der Inhalt seines Selbstbewusstseins ist eine innere Unendlichkeit der Bestimmungen, diese aber nicht als

1) Lehre von der Sünde, zweite Aufl., II., 151—177.

Unbestimmtheit, denn sonst hätten wir nur die Wahl, Pantheismus, Unerkennbarkeit Gottes, Raum und Zeit in Gott zu setzen. Vielmehr die Unendlichkeit fordert innere Bestimmtheit, sonst hätte sie ja an der Bestimmtheit ihren Gegensatz. Die Bedingtheit des Selbstbewusstseins liegt mithin nicht im Begriff der Persönlichkeit als solcher, sondern in ihrer Schranke und Relation. Die Persönlichkeit Gottes ist dadurch absolut, dass der Inhalt seines Selbstbewusstseins unendliche und sich selbst genügende Totalität ist. Er ist abhängig von Gottes Selbstbestimmung: Gottes Wesen ist schlechthin seine That, aseïtas, Freiheit ist unbedingtes Princip seines Wesens.

Hiegegen lässt sich nun zwar einwenden, dass hiemit in der That der Ausdruck Persönlichkeit, der vom Menschen genommen, in seiner Adäquatheit für das Absolute aufgegeben sei. Allein es handelt sich nicht um den Ausdruck, sondern um die Sache, und hier bleibt die Aufgabe, Gott, der zwar von der Welt nicht geschieden sein soll, von ihr unterschieden aufzuzeigen, ihn in seinem Insichsein im Gegensatz zum Aussersichsein, in seinem Sein im Gegensatz zum zeitlichen Werden darzustellen und in lebensvoller Auffassung seines Insichseins mit Abweisung aller starren Unveränderlichkeit aus dem Begriffe Gottes die Transscendenz durch die Immanenz zu ergänzen, nicht zu verdrängen [1].

III. Eigenschaften Gottes.

A. Alte Zeit.

1.

Unter den einzelnen Eigenschaften kommen neben der Unermesslichkeit (Aug. substantialiter ubique diffusus, nec ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus) und Allgegenwart, der Ewigkeit, dem durch Marcion angeregten Gegensatz der Güte und Gerechtigkeit hauptsächlich in Betracht: Die Allmacht.

1) Vgl. Dorner, über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben. Jahrb. für deutsche Theologie, 1856, 2, 361 ff. 1857, III. S. 440 ff. 1858, III. S. 579 ff.

Dieselbe wird bei Orig. beschränkt durch Gottes Wissen. Ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν. τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀκατάληπτον, — eine Meinung, die von den folgenden Lehrern verworfen wurde. Die Allwissenheit im Verhältniss zur menschlichen Freiheit. Orig.: οἶδεν ἃ ἔσται, οὐ πάντως ἑκάστῳ τῶν γιγνωσκομένων αἴτιος τοῦ αὐτὸ συμβῆναι τυγχάνων . . οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτῶν γιγνομένων, ἀλλὰ τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν. Aug.: quod facturae sunt creaturae, certissime facturae sunt, quia volituras atque facturas ille praescivit, cujus praescientia falli non potest. Boëthius: talia apud se praesentia spectat, qualia in tempore olim futura provenient. Chrysostomus unterscheidet den vorangehenden und den nachfolgenden Willen: εὐδοκία τὸ θέλημά ἐστι τὸ προηγούμενον. ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα, οἷον θέλημα πρῶτον, τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας· θέλημα δεύτερον, τὸ γιγνομένους κακοὺς ἀπολέσθαι.

2.

Verhältniss der Eigenschaften zum Einen göttlichen Wesen. Aug.: Deus multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud non indigne dici videtur. Sed eadem ejus magnitudo est, quae sapientia, non enim mole magnus est sed virtute, et eadem bonitas, quae sapientia et magnitudo; et eadem veritas.

B. Scholastik.

1. Einzelne Eigenschaften.

1) Die Allmacht. Anselm: quia potest nihil per impotentiam et nihil potest contra se. Petrus L.: praeter ea sola, quibus dignitas ejus laederetur ejusque excellentiae derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens, hoc enim posse non est posse, sed non posse. Albert d. Gr.: quod omnia possit, quaecunque posse potentiae est et non impotentiae . . quod potest, quaecunque vult. Thomas Aq.: quaecunque contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur . . unde convenienter dicitur, quod ea non possint fieri, quam quod Deus ea non possit facere, wie z. B. sündigen. Dagegen sagt D. Scotus: Alles, was Gott will,

ist gut. Die potentia absoluta ist gleich der ordinata. 2) Die Allgegenwart. Anselm: in omni loco et tempore est, quia nulli abest, et in nullo est, quia nullum locum aut tempus habet nec in se recepit distinctiones locorum et temporum. Richard der Victor.: si vere omnipotens est, consequenter ubique potest, potentialiter ubique est, si ubique potentialiter et essentialiter. Lomb.: *per substantiam* Deus esse in iis dicitur, quia per virtutem propriae suae substantiae facit, ut etiam loca sint. Aber das Andere, ubique per essentiam, drücke aus, was homo vivens capere non valeat. Nach Thomas ist Gott in allen Dingen 1) weil das Sein das Innerste und Tiefste jeden Wesens ist, 2) Gott ist überall, denn er erfüllt alle Orte dadurch, dass er ihnen das Sein gibt, 3) Gott ist in allen Dingen nach seiner Macht, Gegenwart und Wesenheit, sicut agens adest ei in quod agit, sic sua virtute. Scotus aber begnügte sich mit einer idealen praesentia im Gegensatz zur virtualen des Thomas. — 3) Die Allwissenheit. Anselm: aeterne sui memor. Thomas Aq.: in Gott ist die Form des Denkens und das Denken selbst identisch, denn wäre diess nicht, so wäre in Gott eine Substanz, zu der sich seine Intelligenz nur potentiell verhielte. Allwissenheit und menschliche Freiheit. Anselm: praescientia necessitas conditionalis, quae positionem non praecedit. Alexander Hales: der Grund des Vorherwissens liegt im Object. Albert d. Gr. unterscheidet necessitas consequen*tis*, (quae rem facit) nach welcher etwas absolut nothwendig erfolgt, und n. consequen*tiae*, (quam res facit) welche selbst schon Folge und mit der Freiheit vereinbar ist. Thomas: das Zufällige wird von Gott infallibiter erkannt, sofern das Gegenwärtige Object der göttlichen Anschauung ist, und doch ist das Künftige zufällig, in Beziehung auf die Ursachen. Im Gegensatze hiezu ist dem D. Scotus der göttliche Wille selbst reine Zufälligkeit. Hauptsächlich aber tritt der Gegensatz der beiden Theologen hervor im

2.

Verhältniss der Eigenschaften zum Wesen Gottes, wonach Thomas den realen Unterschied der Eigenschaften läugnet, um die Einfachheit Gottes zu erhalten, Scotus aber einen objectiven Unterschied feststellt. Auf des

Thomas Seite hatte schon Anselm gestanden: cum illa natura nullo modo composita sit et tamen omnimodo tot illa bona sint: necesse est, ut illa omnia *non plura sint, sed unum.* Idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia sive simul, sive singula. Ähnlich nun Thomas: Deus in se consideratus est *omnino unus et simplex*, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit eo, *quod non potest ipsum, ut in se est, videre.* Hiegegen nun machte Scotus die objective Realität der Eigenschaften im Wesen Gottes geltend. Sonst wäre der Unterschied der Personen in der Trinität auch kein objectiver, und die göttliche Thätigkeit sei nur dann eine absolute, wenn sie unabhängig von jedem Verstande ihre Realität im Wesen Gottes habe. Die göttlichen Eigenschaften seien daher ihrem Begriffe nach, formaliter, von einander verschieden.

C. Neue Zeit.

1.

Die lutherische Kirchenlehre trat in der zuletzt angeführten Beziehung wesentlich auf Seite des Thomas. Die Frage, an attributa divina realiter, an vero ratione tantum ab essentia divina aut a se invicem distinguantur, wird ausdrücklich behandelt von Quenstädt. Seine Antwort ist: si proprie et adaequate loqui velimus, *Deus nullas habet proprietates, sed mera et simplicissima est essentia,* quae nec realem differentiam, nec ullam vel rerum vel modorum admittit compositionem. Intellectus noster distinguit, quae ex parte rei distincta non sunt; quia intellectus noster finitus infinitam et simplicissimam Dei essentiam uno conceptu adaequato adaequate concipere nequit, ideo distinctis et inadaequatis conceptibus, essentiam divinam inadaequate repraesentantibus, eandem apprehendit, qui conceptus inadaequati dicuntur affectiones Dei, quod essentiam divinam afficiunt et denominant; attributa, quod ab intellectu nostro eidem attribuuntur, etiamsi ab essentia divina non realiter, sed ratione tantum distinguantur. Doch wird unterschieden *ratio ratiocinans*, quae fit per meram intellectus nostri operationem und *ratio ratiocinata,* ubi est

fundamentum aliquod in re. Diese Unentschiedenheit hat darin ihren Grund, dass verschiedene äussere Beziehungen keinen innern Unterschied begründen sollen, und dieser hinwiederum wird ausgeschlossen, weil den Dogmatikern Gott nur als einfaches Wesen, ohne innere lebendige Unterscheidung, und jeder Unterschied nur als Zusammensetzung erscheint.

2.

Als diese eine reine Einheit hält auch Schleiermacher [1]) das göttliche Wesen fest und hat daraus die reine Consequenz gezogen, dass wir zu göttlichen Eigenschaften kommen nur durch verschiedenartige Beziehung unseres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf Gott. Die Ewigkeit Gottes ist nach ihm die mit allem Zeitlichen auch die Zeit bedingende, schlechthin zeitlose, die Allmacht, die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende, schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes; der Begriff der Allmacht ist der, dass der gesammte alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang in der göttlichen als ewig und als allgegenwärtig aller endlichen entgegengesetzten Ursächlichkeit gegründet und diese Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt ist. Die Allmacht ist im Begriffe der Allwissenheit als schlechthinige Geistigkeit zu denken, lebendig, aber so, dass dadurch auf keine Weise irgend eine Ähnlichkeit zwischen dem, was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen, und Gott festgestellt werden soll. Die göttliche Ursächlichkeit wird, sofern durch sie in jedem menschlichen Gesammtleben mit der Sünde auch das Gewissen gesetzt ist, Heiligkeit, soferne in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Übels mit der wirklichen Sünde geordnet ist, Gerechtigkeit, soferne in dem Werke der Erlösung das göttliche Wesen sich mittheilt, Liebe, und sofern die Welt durch sie für diese Mittheilung bestimmt und geordnet wird, Weisheit genannt. Die Eigenschaften Gottes sind demgemäss bei Schleiermacher nach den drei Theilen der Glaubenslehre eingetheilt, unter welche sie geordnet wer-

1) Der christliche Glaube § 50. S. 255 ff.

den: 1) Göttliche Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewusstsein beziehen, sofern es das allgemeine Verhältniss zwischen Gott und Welt ausdrückt: Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit; 2) welche sich auf das Bewusstsein der Sünde beziehen, Heiligkeit und Gerechtigkeit; 3) welche sich auf die Erlösung beziehen -- Liebe, Weisheit.

Hieraus folge freilich, sagt Schleiermacher, dass die Lehre von Gott, soferne sie sich in der Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften darstellt, nicht eher als mit dem Ganzen vollendet wird. Allein er meint, diese Verschiedenheit von der gewöhnlichen Behandlungsweise sei schwerlich als ein Nachtheil anzusehen, denn es sei doch unläugbar, dass die übliche Anordnung besonders geeignet sei, das Verhältniss dieser Lehren sowohl zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle als überhaupt zu den Grundthatsachen der Frömmigkeit zu verbergen und den Schein zu erhalten, als ob sie eine davon ganz unabhängige speculative Theologie wären. Wogegen seine Methode nicht nur diesen Zusammenhang in das vollste Licht setze, sondern auch dasjenige mehr zusammenstelle, was nur mit und durcheinander verstanden werden kann, die göttlichen Eigenschaften mit den dieselben erklärenden Gemüthszuständen. So sollen denn, wenn es sich um die Bedeutung der göttlichen Eigenschaften im Verhältnisse zum Wesen Gottes selbst handelt, alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. Speculativen Gehalt haben sie schon um deswillen nicht, weil sie mehrere sind. Denn sollten sie als solche die Erkenntniss des Einen göttlichen Wesens darstellen, so müsste jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andern nicht ausdrücken, und wäre dann die Erkenntniss dem Gegenstand angemessen, so müsste dieser, wie die Erkenntniss wäre, zusammengesetzt sein. Ja sollten sie auch nur Verhältnisse Gottes zur Welt aussagen, so müsste doch Gott selbst wie das endliche Leben in der Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden, und da diese von einander verschiedene, beziehungsweise ein-

ander entgegengesetzte sein müssen und wenigstens wechselweise einander ausschliessen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gezogen. Hieran reiht sich dann die Kritik der bisherigen Dogmatik in Beziehung auf 1) Methode der Auffindung der Eigenschaften, via eminentiae, negationis, causalitatis. 1. und 2. setzen etwas zuerst ausser Gott voraus. Entschränkung und Verneinung setzen einander gegenseitig und fallen zusammen, z. B. im Begriff der Unendlichkeit. Ad 3. aber könne zwar nie aus der Wirkung das Wesen dessen, was eingewirkt hat, erkannt werden, aber im Allgemeinen müssen die göttlichen Eigenschaften durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgehen. Für die 2) Eintheilung verwirft Schl. die Unterscheidung in natürliche und sittliche, in wirksame und ruhende, quiescentes und operativae, ἀνέργητα und ἐνεργητικὰ (Quenstädt, Hollaz, Reinhard), absolute und relative, ursprüngliche und abgeleitete, positive und negative (Baier). Schl. kennt somit in seiner negativen Kritik nur ein äusseres Nebeneinandersein der Eigenschaften, keine innere, lebendige Vermittlung.

3.

Hier aber schliesst sich an Nitzsch. Der Mensch ist bestimmt, das Bewusstsein von dem wahrhaftigen Gott an dem ganzen Wechsel der Zustände und Umstände, in die er geräth, an der ganzen Folge von Anschauungen und Erscheinungen, die ihm werden, zu vollziehen. Indem er diess thut, fasst er die göttliche Vollkommenheit eigenschaftlich auf. Dadurch gewinnt er eine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen von Gott, welche eben allein nur rein und wahr sind in dem Maass, als sie die ungetheilte Wesenheit Gottes in sich enthalten und für sich voraussetzen. So nun gilt 1) in Beziehung auf das endliche Dasein a) die Abgezogenheit: Ewigkeit, Unräumlichkeit; b) Bezogenheit: Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit. 2) In Beziehung auf die persönliche Creatur a) Abgezogenheit: Weisheit, Majestät, Heiligkeit, Seligkeit; b) Bezogenheit: Liebe, Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit.

II. Schöpfung, Vorsehung, Engel und Teufel.

I. Schöpfung.

A. Alte Zeit.

1.

Den Gnostikern war die Materie Princip neben Gott, und hiedurch wurde die Schöpfung nur eine Vermittlung des Gegensatzes, nur ein successives Durchdrungenwerden der Materie, sei's dass diese als receptives Substrat, oder als selbstthätiges Element aufgefasst wurde. Auf ihre Seite stellt sich Hermogenes, am Ende des zweiten Jahrhunderts in Carthago. Er verwarf die Emanation als sinnlich unwürdig, aber eben so die Schöpfung aus Nichts, weil die Welt sonst eben so vollkommen sein müsste wie Gott, und das Böse sich dann nicht erklären liesse. Wie Plato nimmt er zwei gleich ewige Principien an, das eine thätig, das andere leidend. Aber auch die Materie ist nicht ohne Analogie mit dem höchsten Geist, sie hat die Bewegung in's Unendliche, nur als blindes, regelloses Treiben, während die Bewegung Gottes eine gesetzmässige ist. Die Wirkung Gottes auf die Natur geschieht nicht durch einen unmittelbaren Willensact, sondern in seinem ganzen Verhältniss durch unmittelbare Nähe und Gegenwart seines Wesens. Die Materie ist weder gut noch böse, sonst würde sie einer Einwirkung Gottes nicht bedürftig oder nicht fähig sein: ihre Bildung aber schreitet in's Unendliche fort.

2.

a. Die Kirchenlehre hatte sich hauptsächlich durch Antithesen zu bestimmen, und diess geschieht in der

1) Antithese gegen einen vom höchsten Gott verschiedenen Weltschöpfer. Diese haben schon die Pseudoclem.: auch so komme es ja auf Gottes Zulassung zurück, wenn Mangelhaftes in der Welt sei. Sollte es aber ohne seine Genehmigung da sein, so wäre das andere stärker als er. Tert.: Harmonie durch das Entgegengesetzte gehe durch die ganze Welt. An die Stelle des Demiurgen

trat jetzt, freilich in entgegengesetztem Sinne, der Logos als Vermittler der Schöpfung.

2) Antithese gegen den Weltursprung aus einer schon vorhandenen Materie, besonders von Tert. gegen Hermogenes durchgeführt. 2 Makkab. 7, 28.: ἐξ οὐκ ὄντων (zwar unbestimmt durch Vergleichung mit Weisheit 11, 18. und ἐκάλεσε τὰ μὴ ὄντα, Rom. 4, 17.), hatte schon bei Hermas zur Lehre von der Schöpfung aus Nichts geführt. Schwankend bleibt zwar die Vorstellung bei den platonisirenden Kirchenvätern, bei welchen μὴ ὂν noch immer gleich ὕλη gebraucht zu werden scheint. Aber bestimmt erklären sich für die Lehre Theophilus, Tertullian, Origenes, Irenäus. Dieser besonders polemisirt gegen das gnostische Verhältniss zwischen Gott und Welt als Urbild und Abbild. „Die sichtbare, natürliche Welt kann, nach ihm, nicht Abbild der in sich geschlossenen Idealwelt sein. Denn ein Abbild weist auf ein Urbild, und dieses ist wieder Abbild von einem Urbild und so in's Unendliche. Das Zahllose ist nicht Abbild des in sich Geschlossenen, das Irdische nicht von dem Geistigen, zu dem es einen vollkommenen Gegensatz bildet, das Untere nicht von dem Oberen. Denn sonst muss auch dieses körperlich sein. Es sind beide gleich ewig oder gleich vergänglich. Woher soll überhaupt das Untere als Schatten des Oberen rühren? Entweder ist das Absolute nicht wahrhaft das Absolute, oder, wenn es etwas von Endlichkeit in sich hat, ist diese nicht Schatten. Soll es nur ein Flecken im βῦθος sein, wie kann dieser ihn zulassen, oder wie ihn wieder vernichten?“

3) Antithese gegen die Emanation als einen natürlichen Process des Hervorgehens der Welt aus Gott, ist mit Behauptung eines Zwecks der Weltschöpfung gegeben. a) Gott ist nämlich freier Schöpfer nach Chrysost.: δι' ἀγαθότητα μόνην. Greg. Nyss.: τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητὴς οὐκ ἀνάγκῃ τινὶ, ἀλλ' ἀγάπης περιουσίᾳ τοῦ τοιούτου ζώου δημιουργήσας τὴν γένεσιν. b) Zweck ist α) nach Greg. ἔδει μήτε τὸ φῶς εἶναι ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε ἀνυπόλαυστον αὐτοῦ εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μήτε τὰ ἄλλα πάντα ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν ἄργα κεῖσθαι μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντος καὶ ἀπολαύσαντος. Hienach also

Verherrlichung Gottes. Damit hängt zusammen: β) da diese Erkenntniss nur im Menschen gegeben ist, ist die Welt geschaffen um des Menschen willen, vgl. Plato Tim. ἀγαθὸς ἦν· ἀγαθῷ δὲ περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δὲ ἐκτὸς ὢν πάνθ' ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια αὐτῷ.

4) Antithese gegen die Ewigkeit der Welt. Der Anfang derselben wurde nach Genesis bejaht.

b. Anders meinte ein Kirchenlehrer, der wegen seiner besondern Ansichten über die Schöpfung besonders zu behandeln ist, Origenes. Seine Hauptlehren sind: 1) die Ewigkeit der Schöpfung in einer Reihe unendlicher Welten; 2) die Trennung der Schöpfung der Geisterwelt von der der Körperwelt. *Ad 1.* hat er zwei Gründe: a) εἰ οὐκ ἐστὶ δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων ἢ ποιητὴς ἄνευ ποιημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων .. ἀνάγκη αὐτὰ ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι καὶ μὴ εἶναι χρόνον ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. b) ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλεσθαι τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται θεόν. εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλεν. Otiosam enim et immobilem dicere Dei naturam impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit, et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Daher zieht er denn die Folgerung der Ewigkeit der Weltschöpfung, aber da andererseits [1]) die göttliche Allmacht beschränkt sein muss, um sich zu wissen, so wird diese Ewigkeit zu einer unendlichen Reihe sich folgender Welten: non tamen putandum est, plures mundos simul esse, sed post hunc initium aliorum futurum; innumerabiles asserit mundos non secundum Epicurum uno tempore plurimos, sed post alterius mundi finem alterius esse principium et ante hunc mundum alium fuisse mundum et post hunc alium esse futurum et post illum alium, rursusque ceteros post ceteros. In dieser Beziehung fand er hauptsächlich seinen Gegner an Methodius von Tyrus, † 311. Dieser machte besonders geltend, dass Gott ja auch aufgehört habe zu schaffen, welche Einwendung auch den Orige-

1) Vgl. S. 195.

nes traf, da er ein Weltende ausdrücklich gelehrt hatte. Der zweite Punkt ist die Schöpfung der Geisterwelt vor der Körperwelt. Deus cum in principio crearit ea, quae creare voluit, id est rationabiles creaturas, nullam habuit creandi causam nisi propter se ipsum id est bonitatem suam. Aber sie wurden liberi arbitrii facultate donatae. Et haec exstitit causa diversitatis inter rationabiles creaturas, non ex conditoris voluntate vel judicio originem trahens, sed propriae libertatis. Da sie aber nicht alle im Guten geblieben, so ist die Erde ein Reinigungsort für die gefallenen Geister: Deus fecit illis congrua humilibus locis corpora et mundum istum visibilem fabricatus est, und die Seele hat von der ψύξις den Namen ψυχή. Auch gegen diese Idee hatte sich Methodius erklärt, und sie wurde 540 durch Justinian auf einer Synode in Constantinopel verdammt. Über das Hexaëmeron spricht sich Origenes aus: γεγραμμένα ὡς γεγονότα, οὐ γεγονότα δὲ ὡς γεγραμμένα.

Nächst Origenes ist als wichtig zu nennen Augustin. Er behauptet 1) eine Schöpfung aus Nichts, aber durch den Sohn: fecisti coelum et terram *non de te*, nam esset aequale unigenito tuo, et aliud praeter te non erat, unde faceres et ideo de nihilo fecisti coelum et terram . . ut in quantum esset, bonum esset, in quantum autem deficeret, se non de Deo genitum, sed ab ipso de nihilo factum ostenderet. Daher ist die Welt ein endlich getheiltes und abgestuftes Ganzes: potuit usque ad infimum bonum naturarum factarum ordinem ducere, donec universitas earum non numero indefinito incerta difflueret, sed certo determinata consisteret . . atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. 2) Gegen die Ewigkeit der Welt hatte Aug. bei den Manichäern zu kämpfen, welche im Wesentlichen die Gründe des Origenes geltend machten: quid Deo subito placuit facere, quod nunquam ante fecerat per tempora aeterna? quomodo jam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat? In der Entgegnung kommt Augustin ihnen halb entgegen, si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominio observientem, veruntamen non de se ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam nec ei coaeternam. Hienach war seine Lehre: a) procul dubio non est mundus

factus in tempore, *sed cum tempore;* b) tempus autem, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili *non est coaeternum*, eine Unterscheidung, die schon Plato gemacht hatte im Timäus: τί τὸ ὂν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὂν δὲ οὐδέποτε. 3) Zweck der Weltschöpfung: nullo opere sic delectatus est Deus, quasi faciendi ejus eguerit, vel minor futurus, nisi fecisset, vel beatior cum fecisset. Es ist also die Darstellung der Vollkommenheit Gottes in der Abstufung der Schöpfung, womit zusammenhängt 4) Vollkommenheit der Welt, die auch durch das Böse nicht getrübt ist. Denn dieses ist nur privatio boni. Ob hoc a Deo facta omnis essentia, quae non summe est, quia neque illi aequalis esse deberet, quae de nihilo facta esset, neque ullo modo esse posset, si ab illo facta non esset. Über die Bedeutung des Bösen gilt weiter: sola bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam — inquantum autem naturae sunt, bonae sunt . . sicut *pictura* cum colore nigro suo loco posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, *etiam cum peccatoribus pulchra est*, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet. 5) Hexaëmeron. Die sechs Tage seien nicht gewöhnliche Tage, sondern eben so viele Erkenntnissacte der Engel, welchen Gott seine Werke zur Vorstellung brachte. Sonst heisst es aber auch, das Sechstagewerk habe darin seinen Grund, dass auch wir lernen Ordnung halten und eine Einsicht in das Werk Gottes bekommen.

Johann von Damask lehrt, Gott der unendlich Gütige hatte an der Betrachtung seiner selbst nicht genug: Gott schafft denkend und das Gedachte steht in Wirklichkeit da, mit dem Logos erfüllt. Scotus Erigena unterscheidet natura 1) creans, non creata, 2) creans, creata, 3) non creans, creata, 4) non creans, non creata. 1. und 4. lösen sich in einander auf, Gott als Anfang und Endzweck, 2. die Ursachen und 3. die Wirkungen fallen zusammen unter den Begriff des Geschöpfs. So haben wir also 1. und 4. Schöpfer, 2. und 3. Geschöpf. Wie aber jene non Dei, sed rationis (theoriae) nostrae formae sunt, so ist die ganze Unterscheidung nur subjectiv, und alle vier Formen sind wesentlich eins im Begriff des Universums, der Allheit, der Natur. Di-

visio und collectio identisch, Gott Anfang, Mitte und Ende. In ihm ist facere, velle, esse eins. Doch wird auch ein Sein und Werden unterschieden und darin der Übergang vom Pantheismus zum Idealismus gemacht; das Nichts, aus dem die Welt entstanden, bezeichnet ineffabilem divinae naturae claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam. Aber der Übergang vom Nichts zum Sein ist nur ein Werden in Gattungen. Die causae primordiales sind = der Sohn, subjectiv aber ist Sohn = Geist. Denn nur für das Bewusstsein ist das Nichts das Sein.

B. Zeit der Scholastik.

Dieselbe bestimmt 1) das Hervorgehen aus Nichts. Nach Anselm ist das Nichts so viel als die Formen oder Ideen der Dinge in Gott. Alexander Hal. unterscheidet ein nihil privativum, welches das Object der Handlung, und ein negativum, welches die Handlung selbst aufhebt. Das Erste gilt von der Schöpfung. Thomas Aq. Das „ex nihilo nihil fit" gilt nur von endlichen Ursachen, nicht aber von der Emanation aus Gott. Aber emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, designamus nomine creationis. Die Schöpfung ist das Realwerden der Idee in Gott. Eben so Albert d. Gr. Das Reale ist das reflectirte Bild des Idealen. Alles emanirt aus dem intellectus. — 2) Zeit der Schöpfung. Alexander Hal. ist gegen die Ewigkeit, weil die Welt zufällig sei. Thomas neigt sich in seiner Privatansicht dazu: mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt. Doch suchte Thomas auch für den Fall der Anfangslosigkeit der Welt den Unterschied derselben von Gott festzuhalten: etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, quia esse divinum est esse totum absque successione. Non autem sic est de mundo. Aus dem nämlichen Gesichtspunkt scheint sich Scotus zur Anfangslosigkeit der Welt hinzu-

neigen. — 3) Vollkommenheit der Welt (Optimismus). Anselm: die Wahrheit ist im Wesen alles Seienden. Es ist, wie es sein soll, quia iniquia permittentis voluntate concipitur. Nach Ägidius Colonna, Schüler des Thomas, hätte Gott eine bessere Welt schaffen können, doch auch bei einer solchen wäre der Zweck des Universums nicht besser erreicht worden. Nach D. Scotus ist die geschaffene Welt die beste, aber doch nicht absolut gut, wesswegen es eine bessere hätte geben können. Lomb.: Alles ist so gut, als das Einzelne nach seiner Empfänglichkeit sein kann. Thomas Aq.: Die Vollkommenheit der Welt ist dargelegt in Abstufungen von Wesen. Das Böse ist nur Mangel des Guten, privatio. Thomas unterscheidet malum culpae und malum poenae. Nur das Erste, subtractio, ist eigentlich Übel, das Strafübel ist auf Gott zu beziehen, denn die Ordnung des Universums erfordert, dass es auch Dinge gibt, die einen defectus haben. Necesse est, quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus propter hoc, quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est, *quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum*, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo, et ut multiformitas graduum conservetur in rebus. Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem.

C. Neue Zeit.

1. Dogmatik.

Nach der lutherischen Dogmatik (Gerh.) ist die Schöpfung eine actio 1) unius et solius Dei ac indivisum trium personarum divinitatis opus, quo pater per filium coaeternum in spiritu sancto coaeterno, 2) libera voluntate, 3) sex distinctis diebus condidit omnia visibilia et invisibilia, 4) non ex materia aliqua ab aeterno sibi coëxistente, sed 5) ex nihilo, 6) propter gloriam sui nominis et hominum utilitatem et 7) omnia quaecunque Deus fecit, sunt valde bona. Finis creationis ultimus est Dei gloria, finis inter-

medius est hominum utilitas. Weiter unterschied man (Hafenreffer) in der Schöpfung drei Momente: 1) creavit, 2) primo triduo isthaec corpora distinxit, 3) altero triduo suo quaeque ornatu consummavit.

2. Philosophie.

a. Standpunkt der Transscendenz.

Durch Leibnitz wurde die von der Kirchenlehre behauptete Freiheit des Schöpfungsactes auf's Nachdrücklichste hervorgehoben in der Wahl Gottes aus den unendlich vielen möglichen Welten, aber in einer Art, die Gott in den Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit und unter die Nothwendigkeit der Berathung stellt. Für den Deismus war der Schöpfungsbegriff Alles, was von Gott ausgesagt werden konnte, aber der Schöpfer schrumpfte zusammen in die todte Weltursache, und diese unterlag mehr und mehr den Angriffen des Skepticismus auf den Causalitätsbegriff, welchen endlich Kant nur auf die Sinnenwelt einschränkte. Zwei seiner Antinomieen beziehen sich auf die Schöpfung. 1) In Beziehung auf die Ewigkeit der Welt spricht a) für den Anfang der Zeit, dass ja bis zu jedem beliebigen hypothetischen Zeitpunkt eine geschlossene Totalität der Zeitreihe sein müsse; b) für Anfangslosigkeit, dass sonst die Zeit durch eine leere Zeit, was ein Unding sei, begrenzt sein müsste. 2) Die vierte Antinomie behauptet a) in der Thesis ein schlechthin nothwendiges Wesen entweder als Theil oder als Ursache der Welt, b) in der Antithesis, dass es überall kein schlechthin nothwendiges Wesen gebe. *Ad a.* Die Veränderung führt auf ein absolut nothwendiges Wesen, dieses aber gehört als Causalität zur Zeit, also in die Welt, ist nicht ausser ihr. *Ad b.* gilt, wenn a) die Causalität in der Reihe ist, dass α) der Anfang der Reihe absolut nothwendig wäre — diess aber ist gegen das Gesetz der Causalität; β) die Reihe, obwohl die einzelnen Glieder zufällig, als Reihe doch schlechthin nothwendig wäre — was sich widerspricht. b) Soll aber die Causalität ausser der Welt sein, so müsste sie, um zu wirken, doch in diese hereintreten, wäre also nicht mehr ausser ihr.

b. Standpunkt der Immanenz.

1. Diese Schwierigkeiten hatten schon den Spinoza getrieben, das Causalitätsverhältniss in das der Substantialität umzuändern: sicut certum est, fortuitum et necessarium duo esse contraria, ita manifestum est etiam, illum qui affirmat Deum potuisse creationem mundi omittere, confirmare, licet aliis verbis, eundem casu factum esse; quoniam a voluntate, quae nulla erat, processit. Quia vero haec opinio penitus absurda est, dico *mundum divinae naturae necessarium effectum* eumque non fortuito esse factum .. res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt. Die Welt hat hienach auch keinen zeitlichen Anfang, ist aber doch von Gott verschieden. Per *aeternitatem* intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequitur, talis enim existentia sicut rei essentia concipitur, propterea que per *durationem* aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur. Freilich gilt sonach von der Ewigkeit der Welt, dass wir dieselbe non imaginari, sed quidem intelligere possumus. Ihm ist dann in der neueren Philosophie gefolgt und hat die Setzung der Welt für die Entwicklung Gottes selbst als eine Nothwendigkeit erklärt Hegel. „Man sagt, Gott habe die Welt erschaffen, so spricht man das als so eine Bestimmung aus, die sein kann oder nicht, es ist eine gleichsam willkürliche, zufällige Bestimmung, die nicht zum Begriff Gottes gehört. Vielmehr aber ist Gott als Geist wesentlich Selbstoffenbarung, dieses ist sein Begriff. Gott vor und ausser der Erschaffung der Welt ist selbst nur erst die abstracte Idee; nicht als Schöpfer gefasst, wird er mangelhaft aufgefasst. Ohne die Welt ist Gott nicht Gott. Die Schöpfung ist hienach die ewige Entschliessung, Selbstoffenbarung, Entäusserung Gottes."

2. Nach Schleiermacher[1] widerspricht das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl jeder Vorstellung, wodurch irgend etwas von dem Entstandensein durch Gott ausgeschlossen oder Gott selbst in die Gegensätze der Welt gestellt

1) Der christl. Glaube. § 40. S. 192 ff.

wird, weil dann Gottes Thätigkeit beschränkt, wir somit nicht schlechthin abhängig wären. Das Neue Testament bestimmt durch ῥήματι mehr nur das Negative, die Verneinung alles Werkzeugs. Der Schöpfungsbegriff ist bei den Juden schon nicht als historisch genommen worden. Das Entstehen der Welt muss ganz auf die göttliche Thätigkeit zurückgeführt werden, aber nicht so, dass diese nach Art der menschlichen bestimmt würde, und das Entstehen der Welt soll als die allen Wechsel bedingende Zeiterfüllung dargestellt werden, aber nicht so, dass die göttliche Thätigkeit selbst eine zeitliche würde. Der Ausdruck aus Nichts scheidet allen Naturverlauf von der Schöpfung aus. Unterscheidet man aber von der Schöpfung ein Sein der formae der Dinge in Gott, wie Anselm, so setzt man Gott in den Gegensatz von Form und Stoff, von Vorbereitung und Vollendung. Aber die erste Entstehung, verschieden von allem Naturlauf, schliesst alle Zeit aus. Auch ist eine Unterscheidung der sogenannten unmittelbaren und mittelbaren Schöpfung nicht zulässig, denn mit dem Stoff sind auch die Kräfte gesetzt. Eine zeitliche Schöpfung setzt in Gott den Übergang vom Nichthandeln zum Handeln, wogegen aber Gott nie ohne etwas schlechthin Abhängiges ist. Die Welt ist durch freien Beschluss geschaffen, sofern Gott, von dem Alles schlechthin abhängig, schlechthin frei ist, aber nicht nach vorangegangener Berathung, oder so, dass Gott sie auch nicht hätte schaffen können, was vielmehr den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott voraussetzt. Die Lehre von der besten Welt gehört der Speculation an und setzt die sogenannte scientia media (futuribilium) in Gott voraus. Weit mehr ist, dass die Welt gut ist.

c. Stand der Frage.

Fassen wir solchen zusammen, so ist 1) insofern der Causalitätsbegriff schief angewendet worden, als man von der endlichen Reihe zuletzt im letzten Glied einen Sprung in's Unendliche machte, das somit ganz ausserhalb der Reihe hinausgesetzt und nur in dem ersten Gliede in eine Verbindung mit dem Endlichen gebracht wurde, da doch alles

Endliche immer durch Gott und von Gott ist. Der Substantialitätsbegriff aber lässt in Wahrheit die Welt durch und von sich selbst sein, da ja Gott nicht ist, sondern erst durch die Welt etwas wird. Sagt man, die Idee, der Begriff realisiren sich, so kennen wir beide nur als Resultat, als geistiges Product, sie setzen somit einen Producenten voraus, der Gedanke einen, der ihn denkt.

2) Der Anfang der Welt, um Spinoza's Ausdruck für uns zu gebrauchen, ist schwer vorzustellen, aber muss gedacht werden, da die Beobachtung der Erdepochen, wie das Denken selbst, uns auf einen ersten Punkt zurückweisen. Die Welt muss also gesetzt sein. Auf der andern Seite aber umfasst das reine Denken nicht geschichtliche, nicht zeitliche, sondern zeitlose Verhältnisse, auch können wir uns keine Zeit vor der Zeit oder in Gott keinen Übergang vom Nichthandeln zum Handeln, von der Idee zur Zeitlichkeit denken. Wir kommen also auf die Antinomie hinaus, dass die Welt, zeitlos, durch Gott gesetzt ist. Die Lösung derselben muss darin liegen, dass dann die Welt doch nicht Gott gleich sein darf. Denn immer ist Gott das logische prius, die Welt dependent, anfangslos, nicht ewig, hat die duratio, nicht die aeternitas.

3) Die Freiheit Gottes in der Weltschöpfung ist eben so fern zu halten von der zufälligen Willkür, dass Gott die Welt eben so auch nicht hätte schaffen können, als von der Nothwendigkeit eines Naturverlaufs. Im letzten Falle hätten wir gar keine Schöpfung, sondern eine Emanation. Im ersten müssten wir fragen, warum hat denn Gott geschaffen? und die Antwort ist immer in der Art vorausgesetzt, dass Gott etwas habe durch die Welt erreichen wollen: diess aber ist die Offenbarung seiner Liebe. Desswegen setzt das Christenthum die Schöpfung in Beziehung zum Logos, der zugleich der Erlöser der Welt ist. Die Schöpfung ist somit so nothwendig, als Gott die Liebe ist, diese Nothwendigkeit aber ist keine Naturnothwendigkeit, sondern ethische Nothwendigkeit, die zugleich Freiheit ist.

II. Vorsehung.

A. Alte Zeit.

Wir haben, um die Bestimmungen der Kirchenlehrer zusammenzufassen, zu unterscheiden der Vorsehung

1. Nothwendigkeit. Clem. Alex.: ἀναιρεθείσης τῆς προνοίας μῦθος ἡ περὶ τὸν σωτῆρα οἰκονομία φαίνεται· κολάσεως οὐκ ἀντιῤῥήσεως ἄξιος ἅπας ὁ μὴ νομίζων εἶναι πρόνοιαν καὶ τῷ ὄντι ἄθεος. Nemesius: ἀνάγκη τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν τῶν ὄντων καὶ προνοητὴν, οὔτε γὰρ ἀκόλουθον οὔτε πρέπον, ἄλλον μὲν ποιεῖν, ἄλλον δὲ τῶν γιγνομένων ἐπιμελεῖσθαι. Augustin: creatoris potentia et omnipotentis et omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab iis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret, neque enim, sicut structor aedium si fabricaverit, abscedit, atque illo cessante et abscedente stat opus ejus: ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen subtraxerit (vgl. Philo: ἅτε οὐ τεχνίτης μόνον, ἀλλὰ καὶ πατὴρ ὢν τῶν γιγνομένων). Der Vorsehung wurde in den ersten Zeiten die εἱμαρμένη, der Einfluss der Gestirne, an die Seite gesetzt. Bardesanes, der dagegen polemisirte, machte das αὐτεξούσιον der Seele geltend, wogegen er aber τὰ περὶ τὸ σῶμα πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι δογματίζει. Noch Origenes hatte gegen diese Meinung zu kämpfen.

2. Eintheilung. Clem.: κατὰ τὰ ἔθνη καὶ κατὰ τὰς πόλεις νενέμηνται αἱ τῶν ἀγγέλων προστασίαι. ὁ γοῦν ποιμὴν καὶ τῶν καθ' ἕκαστον κήδεται προβάτων. Nemesius: οὐ καλῶς ἀπρονόητα λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν καθόλου καὶ γενικῶν προνοίας τυγχανόντων. τρεῖς γὰρ ταύτας αἰτίας μόνας ἄν τις φαίη τοῦ μὴ γενέσθαι πρόνοιαν τῶν καθ' ἕκαστα. ἢ γὰρ ἀγνοεῖν τὸν θεὸν ὅτι καλὸν καὶ τούτων ἐπιμελεῖσθαι ἢ μὴ βούλεσθαι ἢ μὴ δύνασθαι. Hienach wird denn *gubernatio generalis* und *specialis* unterschieden. Dabei hat Hieronymus das Eigene, dass er die letzte nur auf die vernünftigen Wesen sich beziehen lässt, non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eandem rationabilium, quam irrationabilium providentiam esse dicentes.

3. Rechtfertigung. Das Böse wird gefasst entweder 1) als negativ: Origenes: τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. Athanasius: στέρησις, Basilius: στέρησις ἀγαθοῦ τὸ κακόν. Greg. Nyss.: ἀπουσίαν κρείττονος οἷόν τινα σκιάν. Dionysius Areopagita und D. Scotus: μὴ ὄν; 2) als nothwendiger Gegensatz des Guten. Manichäer, Lactanz: gratiam lucis commendat obscuritas tenebrarum, valetudinis et sanitatis voluptas ex morbo ac dolore cognoscitur. bonum sine malo in hac vita esse non potest; necesse erat igitur et malum fieri, ut bonum fieret. virtutem aut cerni non posse nisi habeat vitia contraria, aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversis; 3) als gegeben in der Zulassung Gottes und dem freien Willen des Menschen: Clem.: λείπεται δὴ συντόμως φάναι τὰ τοιαῦτα συμβαίνειν μὴ κωλύσαντος τοῦ θεοῦ· τοῦτο γὰρ μόνον σώζει καὶ τὴν πρόνοιαν καὶ τὴν ἀγαθότητα τοῦ θεοῦ .. ἵν' ὅτι μάλιστα ὁ θεὸς ἡμῖν τῆς κακίας ἀναίτιος. Orig.: non quidem e Deo fiunt, non tamen sine Deo. Chrysost.: ὅτι πάντων προνοεῖ, ὅτι αὐτεξούσιοι ἐσμὲν, ὅτι τὰ μὲν ἐνεργεῖ, τὰ δὲ συγχωρεῖ .. πάντα τὰ κακὰ ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου μόνον, τὰ δὲ ἀγαθὰ ἀπό τε τοῦ ἡμετέρου καὶ τῆς αὐτοῦ ῥοπῆς. Aug.: non fit aliquid nisi omnipotens velit, vel *sinendo* ut fiat, vel ipse faciendo. Der freie Wille des Menschen aber ist nöthig, Basilius: ὁ μεμφόμενος τὸν ποιητὴν ὡς μὴ φυσικῶς κατασκευάσαντα ἡμᾶς ἀναμαρτήτους οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἄλογον φύσιν τῆς λογικῆς προτιμᾷ καὶ τὴν ἀκίνητον καὶ ἀνόρμητον τῆς προαιρετικῆς καὶ ἐμπράκτου. Aug.: aut ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi. Wie Chrysostomus, so unterscheidet der Damascener in dieser Beziehung zwei Willen in Gott: προηγούμενον, εὐδοκία, und ἑπόμενον, παραχώρησις, das Eine ἐξ αὐτοῦ ὄν, das Andere ἐξ ἡμετέρας αἰτίας. — In Beziehung auf das Übel hat Tertullian die Unterscheidung von malum culpae und poenae, von jenem sei der Teufel, von diesem Gott der Schöpfer. Die Unterscheidung von natürlichem und sittlichem Übel findet sich erst später bei Anselm (injustitia und incommodum) und im eilften Jahrhundert bei Hugo Rothomagensis, Erzbischof in Rouen (incommoda, damnabilia).

B. Scholastik.

Aus der Zeit der Scholastik ist Thomas besonders zu nennen, der zuerst ein eigenes Werk de gubernatione geschrieben hat. Über das Verhältniss von Schöpfung und Erhaltung erklärt er sich so: eadem actione Deus est conservator rerum, qua et creator. Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse. Verhältniss Gottes zur menschlichen Freiheit. In der gubernatio unterscheidet Thomas die ratio gubernationis und die executio; in der ersten Beziehung handelt Gott immediate, in der zweiten mediantibus causis, Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum. So bewegt Gott Verstand und Willen des Menschen, aber sic movendo non cogit voluntatem, quia dat et ejus propriam inclinationem. Durandus von S. P.: ad *esse* Deus immediata causa, ad *agere* solum mediate conservando naturam et virtutem causae secundae. In Beziehung auf das Verhältniss Gottes zum freien Willen unterschied man in Gott *voluntas beneplaciti et signi:* Alexander von Hales, Lomb., Thomas. Der erste sei der eigentliche Wille Gottes, der zweite die Willensäusserung: fit omne, quod beneplacito vult fieri, et omne quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem est de signis, quia praecepit Deus multis, quae non faciunt. Ea ergo, quae omnibus praecepit vel prohibuit, a quibusdam fieri voluit vel vitari, sed non ab omnibus.

C. Neue Zeit.

1.

Nach der lutherischen Dogmatik wird die Vorsehung eingetheilt und zwar

a. nach ihren Arten in 1) *interna,* im Wesen Gottes: πρόγνωσις (praescientia), πρόθεσις (decretum), διοίκησις. Die letztere ist dann sensu stricto 2) *externa* providentia. Diese zerfällt nach Quenstädt in a) conservatio, von der creatio nur verschieden per extrinsecam quandam denominationem; b) *concursus* sive cooperatio Dei. Concurrit Deus cum causis secundis juxta ipsarum naturam, cum liberis libere, cum

necessariis necessario, cum debilibus debiliter, cum fortibus fortiter; cum necessario agentibus concurrit uniformiter, cum libere agentibus multiformiter. Aber actio Dei und hominis sind darin simultan: non est re ipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio utrumque respiciens et ab utroque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari. Daher ist der concursus non praevius, sed simultaneus, non praedeterminans, sed suaviter disponens. Bei den bösen Handlungen der Menschen concurrit Deus α) ad effectum, non defectum (Quenst.); β) ad materiale, non ad formale (Hollaz), da erst durch das Letzte eine Handlung böse ist; c) *gubernatio* ist, indem Gott die Freiheit gewähren lässt, in Beziehung auf das Böse α) *permissio,* nach Hollaz non blanda indulgentia, quasi Deus plane non curet . . non relaxatio legis . . neque impotentia in Deo, vel defectus scientiae, neque Deum facit otiosum spectatorem, qui nec vetet peccata, nec metam malitiae ponat, neque flagitia poenis coërceat. Sed est actus negativus consistens in negatione vel suspensione impedimenti ineluctabilis; β) impeditio; γ) directio zu einem guten Ende, δ) determinatio, Eindämmung in bestimmte Grenzen.

b. Grade der Vorsehung sind: 1) *generalis* und *specialis.* Quenst. objectum generale sunt in universum omnia quae fiunt; objectum speciale 1) angeli et homines et quidem hi in genere omnes, specialissime objectum ejus sunt homines pii ac fideles; 2) reliqua creata omnia, ne minimis quidem exceptis. In Beziehung auf den Menschen wird die providentia weiter bezogen auf den ingressus in vitam, progressus und egressus, bei welch letzterem wieder terminus gratiae und irae unterschieden wird; 2) *extraordinaria* und *ordinaria*; 3) *circa bonum, circa malum.*

2.

In der letzten Beziehung ist hauptsächlich des

a. Leibniz Theodicee zu vergleichen, wie er sie in seiner Lehre von der besten Welt entwickelt hat: exstant sane duo principia, sed utrumque in Deo, nimirum intellectus et voluntas. *Intellectus* quidem mali principium suppeditat, nec inde vitiatur aut ipse malus fit, repraesentat naturas uti sunt in veritatibus aeternis, continet in se rationem per-

mittendi mali et *voluntas* ad solum bonum tendit. Aber der freie Wille Gottes wird bestimmt durch seinen Verstand. Origo mali est regio veritatum aeternarum, haec regio est causa idealis mali. In optima omnium, quae in regione possibilium inveniebatur, idea malum involvebatur et hanc summa sapientia non adoptare non poterat. In Beziehung auf den Willen Gottes ist die Welt somit frei, in Beziehung auf den Verstand nothwendig. Beides zusammen gibt die hypothetische Nothwendigkeit. Das Übel ist näher 1) methaphysisch Unvollkommenheit der Creatur, 2) physisch als Strafe zur Besserung, 3) moralisch ist es zugelassen, da Gott die beste Welt wählte non obstante malo. Nach dem vorangehenden Willen will Gott das Gute, nach dem nachfolgenden das Beste. So will er das physische Übel als Mittel, das moralische als Bedingung für die Möglichkeit des Guten. Die Action Gottes geht auf das Positive, das Böse aber ist negativ, privatio entis, der vis inertiae zu vergleichen. — Hieraus aber geht deutlich hervor, dass das metaphysiche und moralische Übel eigentlich zusammenfallen und die hypothetische Nothwendigkeit eine absolute ist.

b. Im Übrigen ist über den weitern Gang der Lehre von der Vorsehung zu bemerken, dass nachdem der Deismus die Weltregierung in eine Vorsehung zusammengefasst hatte, die ledig von aller Einwirkung auf die Natur am Anfang den Plan der Weltentwicklung festgestellt, die neuere Philosophie seit Fichte die Weltentwicklung für sich als das Einzige herausgestellt und die Weltregierung in die immanente moralische Weltordnung aufgelöst hat. Hieher gehört auch Schleiermacher[1]. Er behandelt die Lehre von der Vorsehung unter dem Ausdruck der Erhaltung. Alles ist wie schlechthin von Gott abhängig, so auch durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt. Auch das Einzelne ist im allgemeinen Zusammenhang von Gott abhängig. Die Meinung aber, dass Naturzusammenhang und Abhängigkeit von Gott in umgekehrtem Verhältniss stehe, würde die höchste objective Erkenntniss mit der höchsten Frömmigkeit nicht zu-

1) Der christliche Glaube. § 46 ff. S. 222 ff.

sammenbestehen lassen, welche der menschlichen Natur doch gleich wesentlich sind. In der Dogmatik unterscheidet man gewöhnlich 1) allgemeine, besondere, besonderste Erhaltung, die letzte mit Beziehung auf die einzelnen Dinge im Gegensatz zu den Gattungen, allein die Dauer alles Endlichen ist nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu denken. 2) Erhaltung und Mitwirkung, so dass die eine auf das Sein, die andere auf das Wirken der endlichen Dinge geht. Allein damit scheint ein von Gott unabhängiges Sein gesetzt zu werden und die Unterscheidung von Sein und Kräften ist nur eine Abstraction. Die schlechthinige Abhängigkeit von Gott ist gleich vermittelt und gleich unvermittelt. 3) Göttliche Regierung, abgesehen von der Erlösung, setzt Gott in den Gegensatz von Zweck und Mittel. Man könnte etwa sagen, es sei gleichmässig unter die göttliche Abhängigkeit gestellt, was aus dem Fürsichgesetztsein jedes Dings nach seiner eigenthümlichen Art und was aus dem Zusammensein desselben mit allem Übrigen hervorgehe. Allein auch diess wäre nur eine Abstraction. Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfniss entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, dass durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben würde [1]. Wunder setzt einen sonst todten Begriff von der göttlichen Erhaltung und unter dem Gegenstand desselben den Naturmechanismus allein, abgesehen von seinem Ineinandergreifen mit den freihandelnden Wesen, voraus. Die Gebetserhörung aber ist selbst unter die göttliche Erhaltung gestellt. Die Lebenshemmungen sind eben so schlechthin von Gott abhängig, wie Lebensförderungen [2]. Die Übel, zu welchen in dieser Beziehung auch das Böse gehört, sind nothwendig, denn 1) ist das Verhältniss des Vergänglichen und Beharrenden in der Lebensentwicklung zu beachten. Die Einzelwesen aber sind vergänglich eben in der Form einer bis zu einem gewissen Gipfel sich erhöhenden, dann aber bis zum Tode sich verringernden Lebensthätigkeit, also

1) A. a. O. § 47.
2) A. a. O. § 48.

ist beides gleich nothwendig; 2) ist jedes Einzelwesen für sich und für andere, also thätig und leidend; die göttliche Mitwirkung also bezieht sich auf Alles gleichmässig, nicht auf das Eine nur hilfreich und formal, auf das Andere nicht, und das Übel ist nur als Mitbedingung des Guten von Gott gewollt. Die Thätigkeit freier Ursachen und der Naturmechanismus sind gleich vollkommen von Gott geordnet [1]. Denn jede freie Handlung ist im Heraustreten durch Anderes, jeder freie Entschluss von Zeit und Ort bedingt. Eine mechanische Ursache, d. h. die wieder bewegt, wenn sie bewegt wird, ist eigentlich keine. Wahre Ursächlichkeit ist nur, wo Leben ist.

3.

Ist diese ganze Darlegung Schleiermacher's die Consequenz seiner Hinneigung zum pantheistischen Standpunkte, so suchte die neuere Theologie die Immanenz auch in diesem Stücke zu überwinden. Ihr Streben drückt sich bei Martensen [1] folgendermassen aus: der Widerspruch, den man gefunden hat zwischen einem freien Weltlauf, dessen Wege nicht Gottes Wege sind, und der absoluten Abhängigkeit der Creatur von der Allmacht Gottes, beruht auf einer Verkennung der Wahrheit, dass die Allmacht ihrem innersten Wesen nach die ethische und damit die sich selbst beschränkende Macht ist. Betrachten wir den Weltlauf allein unter dem Gesichtspunkte der natürlichen Abhängigkeit der Creatur von Gott, so werden wir allerdings darauf geführt, darin einen unmittelbaren Ausdruck des göttlichen Willens zu sehen; denn es gibt kein Moment im Leben der Creatur, wo Gott nicht als derjenige gedacht werden muss, der seine Creatur erhält, sie mit seiner Alles erfüllenden Kraft durchströmt, ihr Leben und Odem und Alles gibt. Aber das natürliche Abhängigkeits-Verhältniss zu der Allmacht Gottes ist nur Unterlage für das ethische und religiöse Abhängigkeits-Verhältniss, welches einen Spielraum für die freie Selbstbestimmung einschliesst. Betrachten wir den Weltraum unter dem Gesichtspunkte des heiligen Ge-

1) A. a. O. § 49.
1) Christl. Dogmatik. § 115. 116.

setzes Gottes, so ist nicht blos die Rede von einem Zusammenwirken, sondern auch von einem Gegenwirken; nur ein falscher Optimismus kann unmittelbar das Wirkliche als das an und für sich Nothwendige erkennen wollen. Nichts desto weniger muss es festgehalten werden, dass der heilige Wille sich durch den Weltlauf vollzieht; aber er vollzieht sich κατ' οἰκονομίαν, d. h. in Übereinstimmung mit der Natur der Freiheit. Die wahre Theodicee kann daher nicht die undankbare Arbeit übernehmen wollen, den Weg des Menschengeschlechts nach dem Ziele als eine natürliche fortschreitende Entwicklungslinie, als den graden, und desshalb kürzesten Weg zwischen zwei Punkten nachzuweisen. Sie erkennt vielmehr, dass der Entwicklungsgang der Menschheit betrachtet werden könne nach dem Typus der Wanderung der Kinder Israëls durch die Wüste nach dem gelobten Lande, wohin sie nicht auf dem geraden und kürzesten Weg gelangten, sondern nur auf vielen Umwegen, unter vielen Verzögerungen und Rückschritten. — Der Widerspruch, den man weiter zwischen dem Begriffe eines freien Weltlaufs und der göttlichen Allwissenheit hat finden wollen, beruht auf einer einseitigen Auffassung der Allwissenheit als blossen Vorherwissens, auf einer Verkennung des Bedingten in dem göttlichen Rathschluss. Der Alles vorherwissende Gott wird nur Zuschauer bei den von Ewigkeit her entschiedenen und vorherbestimmten Begebenheiten der Geschichte, nicht der alllenkende Regierer in einem Drama der Freiheit, welches er in Wechselwirkung und Wechselkampf mit der Freiheit der Creatur durchführt. Wollen wir daher das freie Wechselverhältniss Gottes und der Creatur nicht aufheben, so können wir nicht den ganzen wirklichen Weltlauf als Inhalt des Vorherwissens setzen, sondern nur den ewigen Gehalt des Weltlaufs, die darin erscheinende wesentliche Wahrheit. Das Endziel der Weltentwicklung mit der ganzen Reihe an und für sich nothwendiger Entwicklungsmomente muss als in dem ewigen Rathschlusse feststehend gedacht werden, aber die wirkliche Ausführung des ewigen Rathschlusses, die ganze Fülle der wirklichen Bestimmungen des Weltlaufs, insofern als diese durch die Freiheit der Creatur bedingt sind, können auch nur Gegenstand eines bedingten Vorherwissens

sein . . Gottes Wissen durchdringt die Verwirrung des Weltlaufs auf allen Punkten, sein untrügliches Weisheitsauge erfasst in jedem Nu das Verhältniss der freien Wesen zu seinem ewigen Weltplan und seine gewaltige Hand, seine weise Allmacht leitet und wendet die Weltbewegung so, wie sein Rathschluss es erfordert [1].

III. Gute und böse Engel.

A. Alte Zeit.

1. Gute Engel. 1) Ihr Dasein hatte für den Glauben der ersten Zeiten die höchste Bedeutung, wie diess aus einer Stelle bei Justin erhellt, in der sie für die Anbetung zwischen dem Sohn und dem prophetischen Geist ihre Seele haben. Die Art ihrer Entstehung ist nach den Gnostikern Emanation (vgl. Lactanz), nach den Kirchenlehrern dagegen die Schöpfung, und diese fällt nach Origenes vor die Erschaffung der Körperwelt, nach Augustin an den Anfang der allgemeinen Schöpfung. Ihrer Natur nach werden sie als körperlos bestimmt, nur auf Zeiten, um mit dem Menschen umzugehen, mit Körpern angethan. 2) In Beziehung auf ihr Geschäft findet sich schon bei Justin und Clemens die Idee, dass sie die Organe der Vorsehung im Einzelnen (ἐπὶ μέρους, κατὰ τὰ ἔθνη) sind. Zwei Engel für Jeden lehrt Hermas: duo genii sunt cum homine, alter aequitatis, alter iniquitatis. 3) Der Zustand der guten Engel ist a) innerlich bestimmt worden. Die Meinung des Origenes, dass sie ursprünglich nicht fehlerfrei gewesen, wird später verworfen, aber nach Augustin haben sie, nachdem sie sich nicht für den Fall entschieden, Sicherheit vor jedem Fall; b) äusserlich ist ihre Rangordnung schon bei Clemens angedeutet und in der hierarchia coelestis des Areopagiten in drei Triaden ausgebildet: 1) θρόνοι, Cherubim, Seraphim; 2) ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις; 3) ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἀρχαί. — 4) Anrufung der Engel. Anknüpfungs-

1) Vgl. J. Müller, Lehre von der Sünde, 4. Aufl. 2. Bd. 1858. Viertes Buch, Abth. 2. R. Rothe, theolog. Ethik I. S. 40 ff.

punkte dafür finden sich bei Origenes und bei Eusebius: θείας δυνάμεις τιμῶντες, θεὸν σέβοντες. Doch verbot noch die Synode von Laodicäa 360—364 die Anbetung. Diese findet sich zuerst bei Ambrosius: obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt, intercessores nostrae infirmitatis. Aug.: honoramus eos caritate, non servitute. Die λατρεία wird Gott vorbehalten.

2. Böse Engel. 1) Ihr Fall wird, im Gegensatz zu den Gnostikern und Manichäern, welche ihre ursprüngliche Bosheit behaupteten, gelehrt von Origenes, und zwar wird das Motiv des Falls in die ὕβρις (Methodius, superbia Aug.) oder in den Neid (livor Lactanz) gesetzt. Die aus Gen. 6. genommene Vorstellung von einem Falle der Kinder Gottes findet sich ausser bei Just., Clem., Iren., Tert. hauptsächlich bei den Pseudoclem., wird aber später ganz aufgegeben, indem die Kinder Gottes für Sethiten erklärt werden: Chrysost., Aug. 2) Die Macht der Dämonen wird a) nicht als unbeschränkt gesetzt von den Alexandrinern. Clemens Alex. πῶς οἷόν τέ ἐστι τὴν σάρκα τὴν ἀσθενῆ πρὸς τὰς δυνάμεις καὶ τὰ πνεύματα τῶν ἐξουσιῶν ἀνθίστασθαι; ἀλλ' ἐκεῖνο γνωριζέτω, ὅτι τῷ παντοκράτορι καὶ τῷ κυρίῳ θαρροῦντες ἀντιπολιτευόμεθα ταῖς ἀρχαῖς τοῦ σκότους καὶ τῷ σατανᾷ. Origenes: ἀλλ' οὐ χριστιανὸς, ὁ ἀληθῶς χριστιανὸς καὶ ὑποτάξας ἑαυτὸν μόνῳ τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ, πάθοι τι ἂν ὑπὸ τῶν δαιμονίων, ἅτε κρείττων δαιμόνων τυγχάνων; b) aber ausgedehnt wird dieselbe auf das Leibliche auch bei Orig. und Aug., und selbst auf das Moralische von Hilarius von Poitiers: quidquid iniquitatis homines gerunt, a diabolo suggeritur. 3) In Beziehung auf ihr Schicksal hatte nach früheren Vorgängen (Just. ἐὰν μετανοήσωσι, Clem. ὁ διάβολος αὐτεξούσιος ὢν καὶ μετανοῆσαι οἷος τε ἦν) Origenes die einstige Wiederbringung gelehrt mit Rücksicht auf 1 Cor. 15.: destruetur non ut non sit, sed ut inimicus non sit. Ihm folgten auch Didymus und Gregor von Nyssa, allein die Lehre wurde von Theophilus, Hieronymus und Augustin heftig bestritten und von Kaiser Justinian verflucht. — In der späteren Zeit wurde von Johann Damasc. die himmlische Hierarchie des Areopagiten, welche auch für die Scholastik maassgebend war, angenommen. Erigena er-

klärte die Engel für den zweiten modus, essendi et non essendi. Der Teufel kommt bei ihm nur dem Namen nach vor, da das absolute Nichts ja auch gleich Gott ist.

B. Scholastik.

1. Engel. 1) Ihr Dasein gehört nach Thomas zur Weltordnung, nach welcher nothwendig ist, dass die Creatur dem Schöpfer ähnlich sei, dass es somit auch blos intellectuelle, körperlose Wesen gebe in der Mitte zwischen Gott und den Geschöpfen. 2) Ihrem Wesen nach sind sie immateriell (Conc. Lateran. 1215), von Natur gut geschaffen, nicht wie Gott purus actus, aber doch findet die Unterscheidung eines intellectus possibilis und agens, der Receptivität und Spontaneität, nach Thomas, dem auch in diesem Punkte Scotus widerspricht, bei ihnen Statt. Ihre Erkenntniss ist apriorisch, matutina, nicht aposteriorisch, vespertina, und ihr Wille ist ungetheilt. 3) Für ihre Zahl gilt nach Thomas: quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. 4) Nach ihrem Geschäfte werden sie auch als Schutzengel bezeichnet vom Lombarden, und ihre Zweizahl behauptet vom Victoriner Hugo.

2. Dämonen. Auch die Engel konnten sündigen, weil das Böse immer erst ein gewordener Zustand ist, sie fielen aber aus superbia (Th.), luxuria (Sc.), und Neid (Alex. Hal.) und zwar mit der Begründung: Der Engel, welcher zuerst sündigte, sei Gott am nächsten gewesen, desswegen auch das Motiv zum Neid bei ihm am stärksten. Aber ihre Macht ist jetzt dergestalt (Lomb.), dass sie weder Seele noch Leib können substantiell in Besitz nehmen, sondern nur wirken durch Verführung.

C. Neue Zeit.

1.

Die lutherische Dogmatik will sich zwar in den transcendenten Punkten der scholastischen Fragen einfach an die Schrift halten, aber doch ist auch so die Lehre mit vielen Distinctionen ausgebildet worden. 1) Ihrer Natur

nach sind die Engel spirituales und intelligentes. Als jene haben sie namentlich ubietas definitiva (sie können an jedem beliebigen Orte sein, aber an diesem dann ganz, im Gegensatz zum ubi repletivum Gottes und ubi circumscriptivum der Creatur); als diese haben sie scientia (naturalis, revelata, beatifica), voluntatis libertas und potentia (magna, finita). 2) Ihr Zustand unterscheidet sich in status originalis und originalem secutus. Jener ist gratiae, dieser gloriae oder miseriae. Hieraus ergeben sich a) die guten Engel, welche für ihr Beharren im guten Zustande zum Lohne im Guten befestigt worden sind. Ihr Geschäft ist: Gott zu loben und seine Befehle in Belohnung und Bestrafung auszurichten. Die Lehre von den Schutzengeln fand Anstand, weil man damit den Menschen nicht des Schutzes aller übrigen berauben wollte. Die Anbetung der Engel ist gottlos, eine Rangordnung unter ihnen wahrscheinlich, aber in der Schrift nicht bestimmt. b) Die bösen Engel sind für ihren Fall nach Hollaz aeternis cruciatibus torquendi, nach Quenst. in ignem infernalem ad perpetuos cruciatus sine omni spe veniae conjecti.

2.

Für die weitere Entwicklung gab hauptsächlich die Lehre vom Teufel den Anstoss. J. Böhme zwar suchte ihn tiefer mystisch-speculativ als Lucifer und nothwendigen Widerpart Gottes aufzufassen. Allein Balthas. Bekker in seiner verzauberten Welt legte zuerst von Cartesischen Principien Hand an die gewöhnliche Vorstellung vom Teufel, die noch in der protestantischen Welt Hexenprocesse herbeigeführt hatte. Ihm schlossen sich an Thomasius und Semler, welch letzterer die exegetischen Schwierigkeiten durch die Accommodationshypothese aus dem Wege zu räumen suchte. Die Kant'sche Philosophie, um den Begriff des Teufels moralisch zu rechtfertigen, fasste ihn in der Idee des absoluten Egoismus. Schelling legte sein Wesen in den dunkeln Grund und aus seinen, wie Hegel's speculativen Elementen, aus der Nothwendigkeit des Gegensatzes deducirte Daub im Judas Ischarioth die Lehre vom Teufel, aber so dualistisch, dass das Princip der Negation an den Manichäismus erinnert.

An der ganzen Lehre hat insbesondere Schleierma-

cher [1]) strenge Kritik geübt. Nach ihm ist die Lehre von den Engeln aus dem alten Testament herübergekommen, ohne etwas Unmögliches in sich zu schliessen oder mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewusstseins in Widerspruch zu stehen, aber auch ohne irgend in den Kreis christlicher Lehre hereingezogen zu sein. Ihre Vorstellung rührt wohl her von der Neigung, mehr Geist in der Welt vorauszusetzen, als wir im Menschen gegenüber dem Stoffe finden, wobei aber für uns jetzt möglich ist, die verschiedenen Weltkörper von beseelten Wesen bewohnt zu denken. Christus und die Apostel können Alles über sie gesagt haben, ohne eigene wirkliche Überzeugung, nur in Aneignung der volksthümlichen Vorstellung, welche aber von Anbequemung verschieden ist. (?) Jedenfalls ist das Einzige, was aufgestellt werden kann, dieses, dass, ob es Engel gibt, auf unsere Handlungsweise keinen Einfluss haben darf, und dass Offenbarungen ihres Daseins jetzt nicht mehr zu erwarten sind. Ist sonach die Engellehre problematisch, so ist dagegen die Lehre vom Teufel so haltungslos, dass man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit Niemand zumuthen oder als Bedingung des Glaubens an Gott oder Christus vorschreiben kann. Denn der Fall setzt sündige Motive schon voraus; nach dem Fall wäre die beibehaltene hohe Einsicht nicht mit beharrlicher Bosheit zu vereinigen, die verlorene aber spräche gegen so grosse Gefährlichkeit dieses Feindes; dazu lässt sich das Reich des Bösen nicht denken, da das Böse sich immer gegenseitig zurückdrängt und selbst aufhebt. Das neue Testament bedient sich der Vorstellung, wie sie unter dem Volke im Schwange ging, ohne ihr dadurch neue Haltung oder Gewährleistung geben zu wollen, meist in sprüchwörtlichen Stellen. Joh. 8, 44 z. B. kann Niemand eigentlich nehmen wollen, oder er müsste entweder den Teufel ganz manichäisch Gott gegenüberstellen oder Christus nur in eben dem weitern Sinne Sohn Gottes heissen, in welchem die Juden Kinder des Teufels genannt werden. Die Frage ist sonach, da jedenfalls immer von der Sünde erlöst werden soll, keine theologische, sondern eine kosmologische.

1) Der christliche Glaube § 42—45. S. 202—22.

Die jüdische Vorstellung aber hatte ihre Grundlage in 1) dem Satan, als dem das Böse auskundschaftenden Diener Gottes, 2) dem bösen Grundwesen des Parsismus, 3) dem Würgengel, und ihren Halt in den mannigfachen Räthseln, welche der plötzliche Wechsel der Gemüthszustände für die Selbstbeobachtung darbietet, aber praktisch ist sie sogar gefährlich und der Würde Christi nachtheilig.

3.

So hatte man denn in neuerer Zeit die Engel als Ideale des äussersten Guten und Bösen gefasst und die Lehre aus der dogmatischen in die historische Theologie verwiesen. So schwer auch die exegetischen Instanzen insbesondere noch nach Schleiermacher's Abfertigung dastehen, so entschieden hatte sich doch (vgl. Nitzsch § 90. 116) die dogmatische Skepsis festgestellt. Neuerdings aber hat man (Martensen) auf der andern Seite die Engelwelt mit der Welt der Ideen in Verbindung gebracht und in dem Begriffe der Engel als Grundbestimmung nicht Persönlichkeit, sondern Geist und Macht bezeichnet, oder hat man in der Engellehre finden wollen, dass 1) dadurch der Reichthum des Geistes in den mannigfachsten Formen zur Anschauung gebracht, 2) eine Cautel für das Bewusstsein, das All nicht zur Erde zusammenschrumpfen zu lassen, aufgestellt; 3) die Möglichkeit einer Entwicklung ohne Sünde vorgebildet werde; 4) in der Engellehre ein besonderer Nachdruck auf ihren Dienst als Mittelwesen der göttlichen Vorsehung zu legen sei [1]. Auf das Reich des Bösen aber haben Rothe in seiner theologischen Ethik und v. Hofmann im Schriftbeweise [2]) einen

1) Philippi, kirchl. Glaubenslehre II. S. 279—329.

2) Hofmann, Schriftbeweis I. 1857. S. 429—65. (Vgl. auch Strauss, Glaubenslehre II. 15.) »Die ganze Idee des Messias und seines Reichs ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreichs gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupt so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personification des bösen Princips — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee. In diesem Sinne hat die fromme Beschränktheit, welche mit dem Teufel auch Christum zu verlieren fürchtet, weit richtiger gesehen, als Schleiermacher mit seinem Po-

bedeutenden Nachdruck gelegt und Martensen hat dem Teufel die Persönlichkeit zugeschrieben, „welche der Pantheismus seinem Gotte beilegt, indem er sie nur in den endlichen Geistern, in dem menschlichen Bewusstsein, in der sittlichen Weltordnung wirklich sein lässt; in sich selbst könne das böse Princip nicht persönlich sein, sondern nur in der Creatur Persönlichkeit gewinnen, zum Willen gelangen, als eine Persönlichkeit, welche zwischen Dasein und Nichtdasein, Persönlichkeit und Personification, Wirklichkeit und Möglichkeit, Ist und Bedeutet, schwebt"; doch sei andererseits das Princip dieser werdenden Universalpersönlichkeit in einem Geschöpfe (der Engelwelt) so hypostasirt, dass es der persönliche Mittelpunkt und das Haupt im Reiche des Bösen geworden sei, eine Auffassung, welche hinwiederum Lücke [1]) vom Standpunkte des biblischen Christenthums gewürdigt und bestritten hat.

stulate, dass der Glaube an den Teufel auf keine Weise als die Bedingung des Glaubens an Christum aufgestellt werden dürfe.« Rudloff, Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung. Zweite Auflage. Gotha 1863. S. 311—14, namentlich S. 312 Anm. »Wie aus der Offenbarungswahrheit, dass Gott die Liebe ist, selbstverständlich die Persönlichkeit Gottes folgt, da nur eine solche lieben kann, so folgt aus dem Gegensatze, der Teufel ist die Selbstsucht, unwidersprechlich seine Persönlichkeit, denn ohne Selbstsüchtige gibt es keine Selbstsucht.« Philippi, kirchl. Glaubenslehre III. S. 235—338.

1) »Nirgends wie in der symbolisirenden Lehre der Schrift finde ich einen so reichen Aufschluss über das Problem des Bösen, über das Wesen, das Princip, den Umfang, welcher auch die höhere Geisterwelt umfasst, die Tiefe und Macht derselben darstellt, über die Gesetze der Erscheinung und den Process des Bösen von den ersten Anfängen, Keimen an in den dunkeln, geheimnissvollen Tiefen des Gemüths und in den dunkeln, dem klaren Bewusstsein des persönlichen Individuums undurchdringlichen Daseinstufen, wo Natur und Geist in und zu einander geordnet sind — bis zu den vollen Bewusstseinsformen der Sünde in der That, dem Zustande, dem Charakter, so in dem Individuum wie in dem Geschlechte und in der gegenseitigen sittlichen Beziehung beider." Deutsche Zeitschrift 1851. Nr. 7 ff.

III. Trinität [1]) und Christologie [2]).

A. Alte Zeit.

Hier haben wir zu verfolgen 1) das Dogma vom Sohne Gottes bis zum Concil von Nicäa, sodann die von da ausgehende 2) Vollendung der Trinität, 3) die Entwicklung der Christologie.

I. Dogma vom Sohne Gottes.

Dasselbe verläuft in drei Abschnitten:
1) Überlieferung und Härese. Ἐκκλησία μαρτυροῦσα — 150.
2) Logosidee und Monarchie. Ἐκκλησία θεολογοῦσα.
3) Arius und Athanasius. Ἐκκλησία υἱολογοῦσα.

1. Überlieferung und Härese.

I. Die Überlieferung ist vertreten durch die Apostolischen Väter, bei denen es sich noch nicht um Weiterbildung handelt, sondern in praktischer Richtung um Erhaltung und Festhaltung des Gegebenen. Bei Clem. rom. ist die menschliche Seite Christi deutlich damit behauptet, dass er αἷμα, σάρξ, ψυχή für uns gegeben habe, aber auch die göttliche nicht versäumt: Christus ist ihm ἀρχιερεὺς τῶν προσφόρων ἡμῖν, προστάτης, βοηθός, σκῆπτρον τῆς μεγαλοσύνης θεοῦ, und, sofern Psalmen als seine Aussprüche im Geist citirt werden, präexistent. Gegen die Ächtheit der Briefe des Ignatius ist die Mehrzahl der Kritiker; Rothe hat sie vertheidigt, Dorner sich für die kürzere Recension ausge-

1) Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk I. 1853. S. 69—84. Baur, christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. 1841. II. 1842. III. 1843.

2) Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Zweite stark vermehrte Auflage. I. 1845 bis zum Ende des vierten Jahrhunderts. II. 1. 1853 bis zur Reformationszeit. II. 2. a. 1854 im Reformationszeitalter. II. 2. b. 1856 bis zur Gegenwart.

sprochen: die Episcopatsidee sei bei ihm noch eine andere als später in der Kirche oder schon bei den Pseudoclementinen. Ihm sei der Bischof noch Liturg, und diese Idee spreche er in erster Entschiedenheit aus, aber der Widerspruch zwischen Person und Amt habe sich ihm noch nicht in der Erfahrung gezeigt, daher er noch keine Ordination habe. Nach Ignatius nun ist Christus aufgefasst als die ἕνωσις πνεύματος καὶ σαρκός. Seine Menschheit ist ausdrücklich hervorgehoben: „Drei nun laute Geheimnisse sind in der Stille bereitet worden, die Jungfrauschaft der Maria, die Geburt Christi, sein Tod mit der Auferstehung.“ Nach der göttlichen Seite aber ist der λόγος ἀΐδιος αἰωνίως παρὰ τῷ πατρὶ, aber als menschgeworden dem Vater untergeordnet: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα. Barnabas stellte sich besonders in den Gegensatz zum Judenthum mit seinen eschatologischen Hoffnungen. So ist in Christo die Betrachtung des Göttlichen vorherrschend. Zwar „für unsere Sünden brachte Christus das Gefäss des Geistes dar“, aber sustinuit *pati* pro anima nostra, cum sit *orbis terrarum* dominus, cui dixit pater ante constitutionem seculi: faciamus hominem. Seine Menschheit dient nur zur Verhüllung der Gottheit: εἰ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν; Polycarp, dem Christus παῖς θεοῦ εὐλογητὸς, αἰώνιος ἀρχιερεὺς ist, spricht viel von der ἔλευσις τοῦ κυρίου ἡμῶν, ἔλευσις ἐν σαρκὶ und polemisirt besonders gegen die, welche das μαρτύριον σταυροῦ nicht bekennen. Bei Hermas ist zum Verständniss durchaus festzuhalten, dass auch der Sohn ein spiritus ist, aber nicht identisch gesetzt mit dem trinitarischen h. Geist, wie denn auch noch von Tertullian der sermo spiritus genannt wird. 1) Der Sohn im Verhältniss zum Vater ist hypostatisch vor der Weltschöpfung, antiquior omni creatura, in consilio suo patri adfuit ad condendam creaturam, totus orbis, omnis creatura sustentatur ab eo. „Der Herr hat geschworen bei seinem Sohn, wer den Sohn und ihn verleugnet, den werden auch sie verleugnen in den kommenden Tagen.“ 2) Der Sohn im Verhältniss zum Geist ist durch das fünfte Gleichniss von dem Knecht, der im Weinberg arbeitet, zur Sprache gebracht, aber dieses ist unklar, weil es nicht mit

dem präexistenten Sohn, sondern mit dem Stande der Erniedrigung zu thun hat. Doch sagt Hermas ausdrücklich, servus vero ille filius Dei und fährt fort: warum ist der Sohn Gottes in dem Gleichniss in den Rang des Knechts gesetzt? Er ist nicht in den Rang eines Knechts gesetzt, sondern in grosse Macht und Herrschaft, denn denjenigen, die Gott seinem Sohn übergeben hat, hat der Sohn Vorsteher gesetzt (Pfähle angebunden), die Einzelnen zu schirmen, er selbst aber hat viel gearbeitet und geduldet. Siehst du nun, dass er der Herr des Volkes ist und vom Vater alle Gewalt empfangen hat? ut et huic corpori (Menschheit Christi), quod servivit spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur, ne videretur, mercedem servitutis suae perdidisse. Nicht der vom h. Geist erfüllte Körper ist Christus, sondern der Geist ist nur Mitberather, indem Christus in se possidet spiritum in consilio. Der Sohn ist intellectus, gloria Dei, nomen Dei magnificum, nuncius, verbum. Hiebei setzt den Hermas auch Dorner auf die realistische, judaistische Seite, darum, weil er das Göttliche in Christus durch den h. Geist vermittele und auf das Schöpfungswort, ῥῆμα, zurückgehe. Dieses sei denn nach dem Alten Testament zur σοφία fortgebildet in Hegesipp (ἐνθέου σοφίας). Aber von diesem werde berichtet, wie er bei den Kirchen herumgereist sei und bezeugt habe, dass er die orthodoxe Lehre in allen Kirchen gefunden, was bei ihm hinsichtlich der von den apostolischen Vätern bezeichneten Richtung nicht möglich gewesen wäre, wäre er schon auf dem ebjonitischen Standpunkt gestanden. Dieser aber war den apostolischen Vätern nicht eigen, sondern tritt erst auf in der

II. Härese.

1. Der Ebjonitismus,

Gegner der Gottheit Christi, hat verschiedene Abstufungen. a) Die Nazaräer hielten die übernatürliche Geburt noch fest, doch heisst Christus Sohn des fons spiritus sancti, wohl schon mit Rücksicht auf die Taufe. b) Bei Cerinth tritt die Taufe an die Stelle der übernatürlichen Geburt. Die ethische Gottessohnschaft ist Ursache der physischen. Diese Messiaswürde kann nur demjenigen zufallen, der sich durch Tugend und Gerechtigkeit derselben werth ge-

macht hat. Dem entspricht die Trennung Gottes von der Welt, wesswegen die Geburt von der Jungfrau für eine Fabel erklärt wird. Christus auf Jesus bei der Taufe herabgekommen, entfloh bei den Leiden. Sein Hauptwerk ist nicht die Versöhnung, sondern die Offenbarung der Lehre und die Einführung des tausendjährigen Reichs, womit das Ethische als Mittel des Physischen bezeichnet wird. c) Die Pseudoclementinen haben zum Princip die Einheit Gottes, des reinen Seins, ὄντως ὄν, der nicht blos natürlich gut, sondern auch ethisch gerecht ist, daher persönlich mit Gestalt, σχῆμα, μορφὴ, und Seele, σοφία. Seine Offenbarung geschieht durch Doppelbewegung in sechs Epochen. In der siebenten kommt die Ruhe. Der Mensch ist das Höchste unter den Geschöpfen, aber durch den Sündenfall ist das Haus voll Rauchs geworden, darum erscheint von Zeit zu Zeit Christus in den sieben Säulen der Menschheit. In ihm ist gegeben die Aufhebung der Particularität und die Prophetie bleibend gemacht durch das Bisthum. Der Prophet der Wahrheit, der er ist, hat das Eigenthümliche, dass er Alles weiss und nicht sündigen kann, des ewigen Königs Bild, selbst König, aber in der Sphäre des Geschaffenen, nicht eins mit der σοφία in Gott, sondern der Gemeingeist der wahren Kirche. — Für Christi Tod und Auferstehung ist hier kein Platz gegeben. Der Ebjonitismus führt so zum

2. Doketismus.

Nicht das Göttliche selbst tritt diesem in die Geschichte, sondern nur ein Äon, eine Emanation aus Gott. Die Menschheit, so mit Gott selbst nicht vereinigt, ist nur ein Vehikel, ὄχημα des Göttlichen, aber angemessenes Organ. a) Der Mensch Jesus war durch seine Reinheit und Gerechtigkeit hiezu vor Allen befähigt: Cerinth. b) Dass Jesus Organ wurde, ruhte in seiner Erwählung, obwohl Christus von Geburt nicht frei von der Sünde war. Der in der Taufe über ihn kommende Äon hat ihn entsündigt: Basilides. Das Leiden Jesu fällt dem Simon von Cyrene zu, welchen der Äon mit Jesus vertauschte. c) Durch die übernatürliche Geburt ist der Mensch Jesus allein fähig zur Aufnahme des Sohnes Gottes: Valentin. Das Pneumatische ist

als Keim von Anfang in den Menschen gelegt. Diesen erhält der untere Jesus von dem Soter, indem ihn die Achamoth in den psychischen Messias niederlegte. Der Demiurg spendet seinem Messias nicht nur menschliche Seele, sondern auch einen psychischen Leib. Dieser für die Ökonomie völlig ausgestattet mit dem pneumatischen Keim der Psyche und dem seelischen Leib, völlig unbefleckt von der Hyle, geht durch die Maria als einen Canal hindurch (ὡς διὰ σωλῆνος, non matrem eam, sed viam passus), entwickelt sich ohne Sünde, bei der Taufe vereinigt sich mit ihm der pneumatische Messias Soter, und seitdem verkündigt er den unbekannten Gott. — Nach Marcion steigt Christus plötzlich im fünfzehnten Jahr des Tiberius auf die Synagoge zu Capernaum herab, kommend vom unbekannten Vater. Die Menschheit Christi ist somit Organ, und zwar wesentlichstes, nicht blos für die Lehre, sondern für die That. Das Leiden Christi ist ein wahres (Dorner). Sobald Christus eingetreten ist, ist er wahrer Mensch. Nur sein Kommen ist doketisch, da die ethische Güte Gottes das Hylische ausschliesst. Aber war der Tod als wahr erkannt, so trieb diess auch zur Wahrheit der Geburt und der ganzen Menschheit zurück, und so weist der Doketismus in seiner Entwicklung auf die andere Seite hinüber. Dieser Gegensatz wurde überschritten in

2. der Logosidee und der Monarchie.

I. Die Logosidee, die in den Johanneischen Schriften enthalten [1]), jetzt zur dogmatischen Ausbildung kommt, taucht hier nicht zum ersten Mal als etwas Neues auf, viel-

1) In neuerer Zeit hat die Idee des λόγος eine andere Auffassung gefunden, als bisher (noch bei Delitzsch, System der bibl. Psych. Zweite Auflage. 177). Wurde bis dahin im Logos die Bezeichnung des ewigen Wesens des Sohnes Gottes gefunden, so finden dagegen in dem Ausdruck gegeben das, was der Menschgewordene für die Welt ist, v. Hofmann und Luthard, die beide darin wieder von einander abweichen, dass der erste den Logos als λόγος τοῦ εὐαγγελίου, der zweite als λόγος τοῦ θεοῦ bestimmen will. Siehe v. Hofmann, Schriftbeweis I. 1857. S. 110.

mehr war sie bis jetzt in allmäliger Entwicklung vorhanden, 1) auf der jüdischen Seite von dem Realprincip, dem Schöpfungswort ῥῆμα, bis zum Idealprincip, σοφία, fortgehend; 2) auf der griechischen Seite aus dem Νοῦς heraus sich gestaltend. Diese Doppelbedeutung wird jetzt in Eins gebildet für den christlichen Gottesbegriff.

1.

Bei Justinus dem Märtyrer sind zwei Seiten zu unterscheiden: a) für die Göttlichkeit des Logos sprechen: πρωτότοκος θεοῦ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι καὶ θεὸς ἔσται. ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτ. θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν. Also ewige Wesensgleichheit, aber, wie es scheint, ohne Hypostase. b) Subordinatianisch erscheint ein Unterschied des bis jetzt in Gott seienden und des hervortretenden Logos. Ein solcher ist gemacht zwischen Gott und dem Sohn in Beziehung auf die Verehrung, wo Jesus ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ angeführt wird, in Beziehung auf die Offenbarung, wo vom Wort gilt ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι. Hier tritt dann auch die Hypostase ein: ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἕτερος ἀριθμῷ ἀλλ' οὐ γνώμῃ. Nach Theophilus hat der Logos ein Sein schon vor der Weltschöpfung als a) θεοῦ νοῦς καὶ φρόνησις oder λόγος ἐνδιάθετος. ἔχων ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν, ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. Als Erstgeborener der Schöpfung ist er b) προφορικός, der zugleich ewige Vernunft in Gott bleibt, so dass allerdings vorher kein hypostatisches Wesen des Logos zu sein scheint. Der Vater ist ἀχώρητος, der λόγος ἀναλαμβάνων πρόσωπον πατρὸς erschien im Paradies als φωνὴ θεοῦ, Offenbarungsform Gottes. Noch weniger gewinnt der Unterschied des Logos vom Vater Bedeutung bei Tatian, dem der Logos eigentlich κόσμος νοητὸς, die ideale Welt ist. Denn vor der Schöpfung αὐτὸς καὶ ὁ λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησε. θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ ὁ λόγος. γέγονε δὲ κατὰ μερισμὸν οὐ κατὰ ἀποκοπήν· οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα. Der Logos heisst ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς, während von der ὕλη der Ausdruck γεννητὴ gebraucht ist. Athenagoras bezeichnet als die ausdrückliche Aufgabe,

die Einheit und den Unterschied anzugeben: πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρὶ οὐχ ὡς γενόμενον· ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεὸς νοῦς ἀΐδιος ὢν εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν· ἀλλ' ὡς ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθών. ἐστὶν ὁ υἱὸς θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Bei Irenäus ist a) der Sohn mit dem Geist bestimmt vom Vater unterschieden (*ad*est ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus) und als die Offenbarung des Vaters bestimmt: pater quidem invisibilis; verbum autem ejus, quem admodum volebat ipse et ad utilitatem videntium, claritatem monstrabat patris. Invisibile filii pater, *visibile autem patris filius*. Ministrat patri ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est filius et spiritus; b) ewig im Vater, aber wohl nicht hypostatisch: semper coëxistens Deo sicut proprium ejus verbum. ... semper coëxistens filius patri, non tunc (bei der Menschwerdung) coepit filius Dei existens semper ad patrem, non tunc incepit verbum manifestare Deum, quum de Maria natus, sed communiter per totum tempus. Cogitatio enim ejus Logos et Logos mens et omnia concludens est pater. Qui ergo dicit mentem Dei et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronunciat, tanquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens existens — womit allerdings nur gegen Emanation protestirt ist. Diese ist aber kirchlich aufgestellt von Tertullian: qui tres *unum* sint, non *unus*. ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem. nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit tres dirigens .. tres autem non statu, sed gradu; nec substantia sed forma; nec potestate, sed specie. unius autem substantiae, et unius status et unius potestatis. Hiemit ist also a) Wesenseinheit gegeben. Hiezu aber tritt b) die Emanation: ante omnia Deus erat, ne tunc quidem solus, habebat enim secum, quam habebat in *semet ipso rationem* .. ipsum primum *protulit* sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam — und zwar bei der Weltschöpfung. Diese prolatio habe zwar auch Valentin gelehrt, aber non ideo non utitur veritas vocabulo isto, quia et haeresis utitur, imo haeresis potius ex veritate accepit. Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum; tertius a fonte

rivus ex flumine, tertius a radice fructus ex fructice, tertius a sole apex ex radio. c) Mit dieser Emanation aber kann keine Wesensgleichheit bestehen: pater enim tota substantia est, filius vero derivatio patris et portio, vicarius patris. Wesentlich emanatistisch ist Lactanz.

2.

Gegen solche sinnliche Emanations-Vorstellungen polemisiren hauptsächlich die Alexandriner, dabei bemüht, das Verhältniss der Wesenseinheit und Wesensgleichheit festzustellen. Zu einer besondern Hypostase konnte es bei seiner Anlehnung an Philo noch nicht bringen Clem. Alex.: Der Sohn ist πρωτόγονος, σοφία, δύναμις θεοῦ. ἡ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ. προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται ἵνα καὶ θεαθῇ. Nur der Logos ist der Fleischgewordene, nicht der Sohn. Dieser ist nicht identisch mit dem πατρῷος λόγος, sondern δύναμις θεοῦ οἷον ἀπόῤῥοια τοῦ λόγου αὐτοῦ (Vernunft). Der Logos aber ist εἰκὼν θεοῦ, ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς, ὅτι ἦν υἱὸς αὐτοῦ. Der Logos ist sonach erst Gott gleich gemacht, der Sohn aber ist ewig. οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ. ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατήρ. So ist also a) der Logos erst eine Hypostase, sofern er die Welt schafft und in der Fleischwerdung sich selber zeugt, b) der Sohn ist ewig beim Vater als eine δύναμις, die in der That nur eine Idee ist, als ἀπόῤῥοια des c) πατρῷος λόγος, der Vernunft in Gott.

Bestimmter wird die Scheidung vollzogen bei Origenes. Nach ihm ist a) der Sohn hypostatisch ἕτερος κατὰ οὐσίαν. Darum gebraucht er den Ausdruck υἱός statt λόγος und polemisirt gegen die συγχέαντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες, τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον. Die Einheit ist somit nicht numerisch, nur moralisch. ἐν τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ. b) Der Sohn ist gleich ewig mit dem Vater, von Ewigkeit gezeugt. Denn das Heute im Psalm 2 ist ein ewiges Heute. οὐ γὰρ ὁ θεὸς πατὴρ εἶναι ἤρξατο. οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, πότε γὰρ ὁ θεὸς ἀπαύγασμα οὐκ ἔχει τῆς ἰδίας δόξης; War der Sohn einmal nicht, so war

auch Weisheit, Logos und Leben nicht. Est aeterna ac sempiterna ejus generatio, non enim per adoptionem spiritus filius fit extrinsecus, sed natura filius Dei est. c) Doch ist er dem Vater untergeordnet, nicht αὐτόθεος, nicht ὁ θεός, sondern θεός, εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν. Er wird zwar auch αὐτοαλήθεια, αὐτοσοφία genannt, aber dann ist der Vater noch πλείων τῆς ἀληθείας; die Welt ist διὰ λόγου, nicht ὑπό; endlich beten wir nicht πρός, sondern διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως.

Mit diesen drei Momenten bildet die Lehre des Origenes einen wesentlichen Wendepunkt in der Geschichte unseres Dogma. Nach c) gibt er den Anknüpfungspunkt für den Arianismus, nach b) enthält er die Losung des Athanasius, und beide Seiten sind bei ihm noch so ungetrennt eins, dass er auch in den Bestimmungen schwankt, ob der Sohn durch den Willen oder aus dem Wesen des Vaters gezeugt sei. Nach a) hat er in Beziehung auf die Vergangenheit die Logosidee abgeschlossen und consolidirt; um so mehr aber schien durch den Gang der hypostatischen Ausbildung der Logosidee gefährdet die im Interesse des jüdischen Monotheismus noch immer gleichzeitig festgehaltene

II. Monarchie [1]. In der Tendenz des Monotheismus konnte der Ebjonitismus oder Doketismus in höherer Form wieder erweckt werden, je nachdem in der Person Christi das Göttliche oder das Menschliche als substantiell erkannt wurde.

1. Vermenschlichung Christi. Theodot, Artemon: Χριστὸν εἶναι ψιλὸν ἄνθρωπον, aber doch ἐκ παρθένου γεγεννημένον, τῶν προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα. Aloger. Paul von Samosata, 261 in Antiochien: Χριστὸς κάτωθεν. Nur in höherem Grade war in Christus der Geist als in den Propheten. Der Sohn Gottes ist nicht ἐνυπόστατος, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ θεῷ. ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.

1) Vgl. Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte 335 ff. Neander, allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. 3. Aufl. Gotha 1856, I. S. 317 ff. Schleiermacher, über den Gegensatz der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität. Sämmtl. Werke I. Zur Theologie 2. S. 487—574.

2. Vergöttlichung Christi. Patripassianismus. Praxeas, 160—180: ipsum eundemque esse patrem et filium et spiritum. Das Göttliche im Erlöser ist somit das Göttliche vom Vater. Davon aber wird doch Jesus als der Mensch, caro, unterschieden. Noët aus Smyrna: ἕνα εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δ' ἡνίκ' ἂν βούληται . . ἀπαθῆ καὶ πάλιν αὖ παθητόν. Dafür rechtfertigt sich N. mit τί οὖν κακὸν ποιῶ Χριστὸν δοξάζων; Beryll von Bostra, 230, behauptet nach Eusebius: τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίας οὐσίας (= ὑποστάσεως) περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ τὴν πατρικήν. Also a) vor der Menschwerdung hatte Christus keine eigene Hypostase, b) aber auch nachher (μηδὲ μὴν) keine eigene Gottheit für sich, sondern die des Vaters in sich wohnend. So erklärt auch Baur gegen Schleiermacher, der unter der ἰ. οὐ. π. eine Umschreibung des göttlichen Wesens versteht, so dass von der Menschwerdung an jetzt eine solche bestehen müsste. War also Christus vorher keine Hypostase, so gab es nur eine ideelle Präexistenz. Schwierig aber ist nun das Verhältniss des Erlösers zum Vater von der ἐπιδημία an. Hier gehen die Erklärungen auseinander. 1) Baur: er hatte keine eigene Gottheit, ist nicht für sich Gott, das göttliche Wesen wohnt nur moralisch in ihm, also ist das Substantielle das Menschliche — wesswegen er zur ersten Klasse gerechnet wird; 2) er ist so wenig von Gott getrennt, dass auch jetzt seine Gottheit nichts für sich ist, sondern nur eben die Gottheit des Vaters, die in ihm wohnt. Nach dieser Fassung gebührt ihm wesentlich die ihm von uns angewiesene Stelle. Über Postexistenz hat er (damit entscheiden sich am einfachsten die gelehrten Streitigkeiten über diesen Punkt) gar nichts gelehrt. 240 Unterredung mit Origenes und Synode. — Sabellius, 250 zu Ptolemais in Pentapolis: Die μονὰς ist der verborgene Gott, τριὰς der offenbare. Durch ἀναπλασμός, πλατυσμὸς wird die Monas zur Trias. Und zwar geschieht diese Offenbarung durch den Logos von der Weltschöpfung an: τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς. Die πρόσωπα der Offenbarung in der Trias dagegen gehen schon auf die bestehende Welt, so dass die Monas (υἱοπάτωρ) durch

den λόγος hindurch sich zur τριὰς entfaltet. Dem Vater kommt zu νομοθετῆσαι, dem Sohn ἐνανθρωπῆσαι, dem Geist ἐπιφοιτῆσαι: Gesetzgebung, Menschwerdung, Kommen auf die Glaubigen. Nur als Menschgewordener heisst der Logos Sohn: ὅτε ἐνηνθρώπησε τότε ὠνομάσθαι υἱόν, πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱὸν, ἀλλὰ λόγον μόνον καὶ ὥσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ ὢν πρότερον σὰρξ, οὕτως ὁ λόγος υἱὸς γέγονεν οὐκ ὢν πρότερον υἱός. Dem Logos aber kommt auch die Weltschöpfung zu: τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν. ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμέν. Abweichend von dieser Auffassung sind die Ansichten von Neander, der μονὰς und πατὴρ für identisch nimmt, und von Baur, dem das πρόσωπον des Vaters schon mit der Schöpfung beginnt (vgl. jedoch 1, 267.). Wie nun aber der Logos bei der Weltschöpfung aus Gott hervorgeht, um sich dann in der τριὰς zu entfalten, so geht er auch zurück: δι' ἡμᾶς γεγέννηται καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει ἵνα ᾖ ὥσπερ ἦν. Schleiermacher zwar erklärt die Verbindung des Logos mit dem ἄνθρωπος für bleibend, aber nach der angeführten Stelle Neander mit Recht für vorübergehend und der Zeitpunkt des Zurückgehens ist nach Epiph. die Himmelfahrt. Nur scheint dann die nothwendige Ergänzung, dass der Logos als Geist wieder ausgehe, um nach Vollendung seines Werks ewig im Vater zu sein. Die drei πρόσωπα vergleicht Sabell weiter mit σῶμα, ψυχὴ, πνεῦμα; bei der Sonne mit Erleuchtung, Erwärmung, peripherischer Gestaltung. So ist denn in Sabellius die Monarchie bis zu einer göttlichen Dreiheit vollendet. Aber gerade hier zeigt sich, wie nun doch das göttliche Wesen an sich in Christo nicht zur Erscheinung gekommen ist; das menschliche Individuum Jesus steht unter dem göttlichen Logos, der die über ihm stehende göttliche Monas zur Offenbarung bringt. Wir haben also in der That Subordination, und diess ist auch in der Kirche der Charakter der

III. Origenisten, die, bei Orig. die ewige Zeugung vergessend, sich an die Seite der Unterordnung hielten. Theognost: Sohn aus dem Wesen des Vaters, aber geschaffen. Pierios: sie seien zwei οὐσίαι, φύσεις. Zu solcher Unterscheidung von Vater und Sohn trieb eben der Gegensatz

gegen die sabellianische Monarchie, aber sie wurde zur Unterordnung bei den Alexandrinern, wie diess Dionysius aussprach, der Vater verhalte sich zum Sohn wie der Weingärtner zum Weinstock. In Afrika hatte dieselbe Scheidung zum Tritheismus geführt. Als sich nun so Dionysius gegen Sabell äusserte, wandten sich Mehrere an Dionysius von Rom. Dieser erklärte, die drei Personen müssen in innigster Einheit gedacht werden, τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν ὅλον λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Falsch sei daher ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν und κτίζειν. Seine Meinung ging also 1) gegen Sabellius, die drei sind verschieden, 2) gegen die afrikanischen Bischöfe, sie sind unzertrennlich eins, 3) gegen Dionysius von Alexandrien, sie sind wesensgleich. Dieser gab nach, wiewohl er den Ausdruck ὁμοούσιος, der seinen Sinn auch ausdrücke, nicht in der Schrift finde. So zeigen sich bei ihm die Gegensätze schwankend und unvermittelt, die Subordination im Interesse des Unterschieds und die von Sabellius durchgeführte Einheit. Beide mussten nun tiefer auseinandertreten, und an dem Sabellianismus des Bischofs Alexander von Alexandrien nahm Arius den Anstoss zur Durchbildung der entgegengesetzten Theorie.

3. Arius und Athanasius.

Arius wurde wegen des Widerstands gegen seinen Bischof 321 auf einer Synode verdammt und abgesetzt, fand aber Freunde an den Eusebius von Nikomedien und Cäsarea. Der Kaiser sandte zur Friedensstiftung den Hosius von Corduba und hielt endlich für nothwendig, eine allgemeine Synode einzurufen. Daher die ökumenische Synode von Nicäa 325. Anwesend waren 318 Bischöfe, für Arius 20, gegen ihn hauptsächlich Alexander, Athanasius, Marcell von Ancyra. Der grösste Theil der Bischöfe war platonisirend, ohne Partei. Gemäss der Fassung des Eusebius von Cäsarea entstand die symbolische Formel, nach Athanasius von der Majorität der Bischöfe, nach Eusebius von dem Kaiser ausgegangen. Nur mit Mühe unterschrieben die beiden Eusebius und Theognis von Nicäa, jedoch ohne die Anathematismen zu unterzeichnen. Mit Arius wurden auch

Theonas von Marmarica und Secundus aus Ptolemais excommunicirt.

Nach Arius ist der Sohn durch Gottes Willen vor Zeit und Welt geschaffen. Demnach sind die zwei Hauptsätze: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν und er ist ἐξ οὐκ ὄντων. a) folgt aus dem Begriff des Sohns als des Geschaffenen oder Gezeugten, denn dieser muss jedenfalls später sein als der Zeugende. Doch ist er ἀχρόνως entstanden, da die Zeit erst nach ihm mit der Weltschöpfung den Anfang nahm; b) sollte die Emanation ausschliessen. Der Sohn ist nicht μέρος ὁμοούσιον des Vaters, sondern diesem fremd in der οὐσία. Aber doch ist der Sohn auch vom Geschöpf verschieden, das vollkommenste Geschöpf, ἄτρεπτος, was freilich später in der Thalia dahin modificirt wurde: φύσει ἐστὶν ὁ λόγος τρεπτὸς, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ ἕως βούληται μένει καλὸς, wonach seine Göttlichkeit wesentlich seine sittliche That ist: μετοχῇ ἐθεοποιήθη. Sonach οὐκ ἀκριβῶς τὸν πατέρα οἶδεν ὁ υἱός, denn das Anfängliche kann das Anfangslose nicht erfassen. — Aus dem gegenüberstehenden Nicän. Symbol sind folgende Sätze auszuheben: γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, τὸν δι' ἡμᾶς . . κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Die Behauptungen: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἐξ οὐκ ὄντων, τρεπτὸς, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. — Hiemit war denn a) für die Lehre des Sohnes der Canon aufgestellt, der noch weiterer Entwicklung bedurfte; b) waren in den einfachen Ausdrücken α) σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα und β) εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα die Keime der weitern Ausbildung gegeben, die jetzt die zwei Dogmen aus einander gehen lässt, Trinität und Christologie.

II. Vollendung des Trinitätsdogmas.

1. Entwicklung der entgegengesetzten Lehrbegriffe.

I. Lehrbegriff des Athanasius. 1) Der Sohn ist ὁμοούσιος τῷ πατρὶ, daher gilt ταυτότης τῆς θεότητος,

ἑνότης τῆς οὐσίας. Aber der Unterschied wird nun eigentlich nur ideell, nominell gefasst; der Sohn ist als gezeugt nicht Vater, aber als Gott. Greg. Naz.: μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησιν, ἀριθμῷ διαιρέταις, οὐ διαιρέταις δὲ θεότητι. Somit ist hier kein Tritheismus, den Athanasius eher den Arianern zuschreiben wollte, da ihnen Sohn und Geist vom Vater verschieden seyen. 2) Der Sohn ist sonach kein Geschöpf, aber doch ein Mittler zwischen Gott und Schöpfung, desswegen kann auch er allein den Vater offenbaren und uns erlösen. Der Arianismus zeigt sich so als Trennung Gottes von der Welt, ähnlich wie bei den epikureischen Göttern, wogegen Sabellius von Athanasius mit den Stoikern verglichen wird, weil er die selbständige Realität der Dinge aufhebe. Athanasius aber suchte gleich ferne zu bleiben von Trennung und Vermischung. 3) Eine Hauptstreitfrage war, ob der Sohn βουλήσει oder φύσει des Vaters gezeugt sei. Die Arianer waren für das Erste, die Athan. für das Zweite: „wie der Wille im Gegensatz zu Zwang ist, so liegt, was der Natur angehört, über beiden. Oder ist denn Gott erst, nachdem er gewollt, gnädig geworden?“

II. Lehrbegriff der Semiarianer. Hieher gehören die vier antiochenischen Symbole der Eusebianer, 341: μονογενῆ θεόν, θεοῦ ἀπαράλλακτον εἰκόνα, ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν. Sodann die formula *macrostichos* 343 strenger arianisch in Verdammung des Athanasianischen φύσει und Aufstellung der Subordination. Endlich die Beschlüsse der Synode von Ancyra 358 unter Basilius von Ancyra und Georg von Laodicäa (ὁμοίου καὶ κατ' οὐσίαν ζώου γίνεται γενεισιουργία) und formula *sirmiensis* III.: ὅμοιος τῷ γεννήσαντι αὐτὸν παρὰ πάντα. Daher denn das Schlagwort ὁμοιούσιος. Im Gegensatz zu dieser Milderung nun bestimmte sich noch entschiedener der alte

III. Arianismus: Eunomius, Acacius, Aëtius. Der Sohn ist seinem Erzeuger ähnlich κατ' ἰδιάζουσαν ὁμοιότητα καὶ ἔννοιαν, aber nicht κατ' οὐσίαν, nur als Bild und Siegel der ganzen Kraft des allmächtigen Gottes. ἄν τε γὰρ ἀγέννητος, οὐχ υἱός· ἄν τε υἱός, οὐκ ἀγέννητος. Denn (Aëtius): γεννητὴν φύσιν ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ οὐκ ἐνδέχεται

εἶναι. Der Sohn ist dem Vater demnach ἀνόμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν. Dies wurde durch Euzoïus auf der Synode 361 in Antiochien weiter ausgedehnt: ὅτι κατὰ πάντα ἀνόμοιος ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ, nach οὐσία und βούλησις. Daher denn der Name Anomöer und, weil er ἐξ οὐκ ὄντων sein sollte, Exukontier.

IV. Im entgegengesetzten Interesse der Gleichheit des Sohns mit dem Vater hat ihren Grund die Hinneigung zum Sabellianismus bei Marcell von Ancyra und Photin. Sie unterscheiden streng zwischen λόγος und υἱός. Vor der Geburt durch die Jungfrau war allein der Logos. Als προελθὼν ist er Weltschöpfer, aber Bild des unsichtbaren Gottes kann er als selbst unsichtbar nicht sein. εἰκὼν heisst vielmehr προσγενομένη τῷ θεῷ λόγῳ σάρξ. Seit er diese angenommen, heisst er Christus und Sohn — eine Ansicht, womit der Sabellianismus in der von uns gegebenen Auffassung nur erneuert war, die deswegen, nachdem die Gegensätze sich ausgesprochen, nirgends Eingang finden konnte. Bestimmt aber ist bei ihnen ausgesprochen, dass auch das Reich des Sohns ein Ende haben müsse, βασιλείαν παραδώσειν. Marcell wurde wegen seiner Lehre angefochten, und Photin verdammt von den Eusebianern zu Antiochia 343 und Sirmium 351, von den Athanasianern zu Mailand 356.

Durch alle diese Gegensätze wurde die Lehre vom Sohn bestimmter ausgeprägt. Auch der dogmatische Ausdruck gewann mehr und mehr seine feste Gestalt. Die bis jetzt als identisch genommenen οὐσία und ὑπόστασις — eine Verwechslung, wegen der ὁμοούσιος gegen Paul von Samosata war verworfen worden — werden jetzt, besonders seit Basil. d. Gr. so geschieden, dass jenes das allgemeine Wesen, dieses die Besonderheit bezeichnet, was in der lateinischen Kirche durch substantia und persona gegeben wird. Bei dieser genauern Entwicklung konnte nun auch nicht zurückbleiben die

2. Lehre vom heiligen Geist.

I. In der vornicänischen Periode war 1) der Geist nicht unterschieden worden, er war identisch

mit der göttlichen σοφία und bezeichnete noch bis auf Justin das Göttliche in der Person Christi. 2) Von Justin an finden wir eine Unterscheidung für die Verehrung, wobei das πνεῦμα προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει genannt wird. Doch sagt auch Justin noch τὸ πνεῦμα οὐδὲν ἄλλο θέμις νοῆσαι ἢ τὸν λόγον und Theophilus, ὁ λόγος ὢν πνεῦμα θεοῦ. Aber Theophilus hat schon den Ausdruck τριάς, Irenäus unterscheidet bestimmt (verbum et sapientia, filius et spiritus), und ganz entschieden spricht, wohl nach montanistischem Vorgang (λόγος, παράκλητος) von der Dreizahl der Ökonomie, von der trinitas, welche Bezeichnung wir hier zuerst finden, Tertullian. Und zwar findet 3) hier eine Unterordnung Statt. Ausführlich untersucht Origenes das Verhältniss unter der Frage: εἰ καὶ τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο. Von den drei möglichen Ansichten, der Geist sei a) γεννητὸν, b) ἀγέννητον, c) keine οὐσία ἰδία — entscheidet er sich für die erste; er bestimmt den Unterschied so, der Vater reiche auf Alles, der Sohn auf das Vernünftige, der Geist auf die Gläubigen, und schliesst ausdrücklich, dass um dieses grösser sei die Macht des Vaters gegenüber dem Sohn und dem Geist und wiederum ausgezeichneter die Macht des heiligen Geistes gegenüber von anderem Heiligem.

II. Nach der Nicänischen Synode waren gleichfalls die Homousiasten noch nicht einig nach Greg. Naz.: die Einen nahmen den Geist als ἐνέργεια, die Andern als κτίσμα, die Andern als Gott, Andere wollten gar nicht entscheiden, wie sie sagten, aus Ehrfurcht vor der Schrift, die sich nach keiner Seite klar entscheide.

1. Den Anstoss zur Fixirung gab auch hier der Arianismus und zwar in seiner gemilderten Form. Die Semiarianer, die hinsichtlich des Sohns nachgegeben, suchten bei dem Geist wenigstens noch die Unterordnung zu halten: Macedonius, Pneumatomachen. Aber auch in dieser Form wusste den Arianismus zu überwinden Athanasius: τριὰς ἁγία τελεία ἐστὶν, vergl. Eph. 4, 6. und zwar nicht blos in der Fantasie, sondern ἐν ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει. So wurde denn die Verdammung der Ketzerei auf der Synode in Alexandrien 362 aufgenommen und nach ihrem Vorgang (τὸ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα, οὐδὲ ξένον) die eigene Hypostase des

Geistes auf der zweiten ökumenischen Synode in Constantinopel 381 sanctionirt: εἰς τὸ ἅγ. πν., τὸ κύριον, τὸ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ προσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

2. Noch aber war das Verhältniss des Sohnes und Geistes nicht genau bestimmt, ein Punkt, an den sich die Differenz der lateinischen und der griechischen Kirche anknüpft. Basilius d. Gr. liess den Geist noch allein vom Vater ausgehen, μία ἀρχὴ οὖσα τοῦ θεοῦ, ἐργοῦσα διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τελειοῦσα τῷ πνεύματι. Erst Marcell von Ancyra, der daraus gegen die Getrenntheit von Vater und Sohn polemisiren wollte, machte auf die Nothwendigkeit der ἐκπόρευσις von Vater und Sohn zugleich aufmerksam. Theodor von Mopsv. sprach sich dagegen aus, dass der Geist vom Sohn sein Wesen ableite. Die vollkommene Wesenseinheit, wobei aber doch der Geist principaliter vom Vater ausgehen soll, findet sich erst bei Augustin und der Beisatz *filioque* wurde symbolisch 589 in Toledo hinzugefügt.

3. Weitere Entwicklung der Trinitätslehre.

I. Hinneigung einiger griechischen Kirchenlehrer zum Tritheismus und Tetratheismus. J. Askusnages, J. Philoponus: „in der Dreieinigkeit zähle ich nach der Zahl der Personen drei Naturen, Substanzen und Gottheiten.“ Beide waren Monophysiten und Aristoteliker. φύσις und ὑπόστασις galt ihnen dasselbe, oder wenn ein Unterschied gemacht wird, ist es nur der des κοινὸς λόγος und des ἄτομον. Im Widerspruch gegen des Askusnages Schüler, Conon von Tarsus, kam Damianus dem Tetratheismus oder dem Sabellianismus nahe, ebenso Peter von Callinico. ὁμοούσιον τριάδα οὐκ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ ἀπαραλλάκτῳ τῆς θεότητος ταυτότητι. Das Letzte ist auch beim Damascener der Fall: durch persönliche Eigenschaften, nicht durch das Wesen unterscheiden sich die Hypostasen. Alle sind vollkommen, damit wir nicht aus drei Unvollkommenen einen Vollkommenen machen. Das Gemeinsame der drei Hypostasen ist nicht ein logischer Begriff, sondern ἐν πράγματι θεωρεῖται,

ist etwas Reelles. Daher sind die drei Personen Eins, ἐννοίᾳ διῃρημένα.

II. Auch in der lateinischen Kirche drang Augustin auf die Zahleinheit: non tantum est unus homo, quantum tres homines, simul et plus sunt homines duo quam unus: at in Deo non est ita. Aber auch er kommt in den Gleichnissen zur Begründung der Trinität auf sabellianische Wege: est quaedam imago trinitatis ipsa mens, notitia ejus, amor, oder memoria, intelligentia, voluntas; esse, species rei, ordo. Die Unterschiede sind so nur Relationen, wie bei Boëthius: substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem atque ideo sola sigillatim proferuntur, quae relationis sunt. — Das *symbolum quicunque* ist wahrscheinlich in der nordafrikanischen Kirche entstanden: quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem. Fides autem cath. haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur neque confundentes personas, neque substantiam separantes ... et tamen non tres dii, sed unus est Deus.

III. Entwicklung der Christologie.

Die Gottheit Christi war zugleich mit dem Nicänischen Symbol gegeben; seine Menschheit war dort einfach behauptet worden und wurde auf der Synode in Constantinopel durch eine Negative festgestellt. Es handelt sich also jetzt nicht mehr, wie am Anfang, um den Versuch, die eine oder die andere Seite ausschliesslich festzuhalten, sondern um die Aufgabe, beide zusammenzudenken. Diese Bewegung ging, da die göttliche Seite im Streite schon feststand, von der menschlichen Seite aus, und wir haben die Entwicklung dieser Lehre von dem Erwachen der Logosidee seit Justin noch nachzuholen und bis zum Concil von Constantinopel zu verfolgen.

1. Ausbildung der Menschheit Christi.

I. Christi Menschheit. Nach Justin ist er ἀληθῶς ἄνθρωπος, ἀντιληπτικὸς παθημάτων, λόγος ἀνδρωθείς,

geboren von der Jungfrau δίχα ἁμαρτίας. In dem Menschen Jesus war der ganze Logos. Die Taufe machte ihn nur vor Andern kenntlich, er ging in den Hades, nach seiner Auferstehung lebte er noch in demselben Körper bei uns. Verklärt wurde er bei seiner Himmelfahrt. ὁ λόγος σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν. Irenäus spricht von ἔνσαρκος ἀνάληψις αὐτοῦ. τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς καὶ δόντος τὴν ψυχὴν καὶ τὴν σάρκα. Oportebat eum, qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri, quod erat ille, id est hominem. Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipse recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans — hienach ist es der concentrirte, ideale Mensch. Auch Hippolytus hebt die Menschheit hervor, aber wegen der Unveränderlichkeit Gottes nur als ἔνδυμα, Gewand, oder ναός. Hiemit war denn wieder ein Schritt zum Doketismus gemacht, wie er sich auch bei Clemens Alex. findet, μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι· αὐτὸς ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν .. τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὼν καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος, τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. (Anders aufgefasst ist er bei Dorner, so dass der leidensfähige Körper durch die ethische Kraft der ἐγκράτεια des Logos über die irdischen Bedürfnisse erst erhoben worden wäre.) Schwankend ist noch Origenes zwischen συγκαταβαίνων οἱονεὶ σάρξ und οὐ δόκησιν, ἀλλὰ ἀλήθειαν. Die Menschheit kommt erst zu sicherer Existenz, seit nach ihren Elementen gefragt wird. Das Nächste ist aber noch ihr

II. Verhältniss zur Gottheit. Irenäus: Hätte nicht ein Mensch den Widersacher besiegt, so wäre unsere Erlösung nicht rechtmässig, hätte sie uns kein Gott geschenkt, so wäre sie nicht fest begründet. ὥσπερ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ οὕτω καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ. Für die Einigung gebraucht er sodann den Ausdruck λόγου τῇ καθ' ὑπόστασιν φυσικῇ ἑνώσει ἑνωθέντος, wo aber ὑπ. nicht Person, sondern Substanz bedeuten dürfte. In ähnlicher Tendenz spricht sich Origenes aus über die beiden Naturen. Er entscheidet sich gegen οἱ ἀναιροῦντες αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα καὶ μόνην αὐτοῦ τὴν θεότητα παραδεξάμενοι, οἱ δὲ τούτοις ἐναντίοι

καὶ τὴν θεότητα αὐτοῦ περιγράψαντες, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὡς ἅγιον καὶ δικαιότατον πάντων ἀνθρώπων ὁμολογήσαντες und zwar namentlich gegen die Ersten, οἱ τὴν δόκησιν εἰσάγοντες, weil wir sonst durch den Menschen als Menschen nicht erlöst wären. Auch hier werden wir auf das geführt, was zur genauern Verhältniss-Bestimmung der beiden Naturen wesentlich ist, auf die

III. Elemente der menschlichen Natur. Ob Justin eine vollkommene menschliche Natur behauptet, ist nach einer Stelle zweifelhaft: λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν, wonach es scheinen könnte, dass der Logos die Stelle des πνεῦμα verträte, was aber durch λογικὸν τὸ ὅλον ausgeschlossen sein möchte, so dass doch λόγος = Vernunft wahrscheinlich ist. Bestimmt hat die menschliche Seele herausgestellt Tertullian: In Christo invenimus animam et carnem, .. suscepturus filius Dei etiam ipsas substantias hominis, animam et carnem. Carnis nomine homo uterque est, caro et anima. Origenes, der 240 gegen Beryll von Bostra durchgesetzt: ἔμψυχον εἶναι τὸν ἐνανθρωπήσαντα, sagt ἓν μάλιστα μετὰ τὴν οἰκονομίαν γεγένηται πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ und zwar so, dass die freie von Christus erwählte Seele durch ihre Liebe zur Gerechtigkeit unzertrennlich sich mit ihm verbunden hat: οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν πάσης κτίσεως πρωτότοκον θεὸν λόγον.

Cyrill von Jerusalem unterschied noch die beiden Naturen nach dem Canon: ἦν ὁ Χριστὸς ἄνθρωπος τὸ φαινόμενον, θεὸς δὲ τὸ μὴ φαινόμενον. Noch Athanasius lehrt in den früheren Schriften nur ein λαμβάνειν ἑαυτῷ σῶμα, ἐπιφάνεια σωματική, φανέρωσις ἐν σώματι. Weiter trieb auch hier der Gegensatz des Arianismus: „Arius gibt allein das Fleisch zu zur Verhüllung der Gottheit; statt des inwendigen Menschen in uns aber, statt der Seele nämlich, sagt er, sei der Logos im Fleisch gewesen.“ Diess war bei den Arianern ganz wohl möglich, weil sie den Logos als Geschöpf schon von Gott getrennt hatten, ja sie gebrauchten diess, um aus der Veränderlichkeit der Seele auch die des Logos zu erweisen. Diese Lehre war darum mit ihrem Grunde in Nicäa

schon verdammt. Aber, freilich vom entgegengesetzten Interesse, Gottheit und Menschheit so viel möglich zu vereinigen, getrieben langte bei demselben Ziele an Apollinaris von Laodicäa 362. Die Menschwerdung ist nicht erst eine zeitliche, sondern θεία σάρκωσις προαιώνιος. Christus hat seine Menschheit schon vom Himmel mitgebracht; diese uranfängliche, gottmenschliche Einheit ist der ἄνθρωπος κυριακός, Christus sonach nicht Logos, sondern der Gottmensch und Gott seinem Wesen nach von Ewigkeit ἔνσαρκος. Daraus folgt denn für die Menschheit Christi, dass er auch wahrhaft Gott, dass θνητὸν τὸ θεῖον ist. Diese Verbindung aber wird näher so entwickelt: wäre mit einem vollkommenen Gott ein vollkommener Mensch vereinigt, so wären es zwei Söhne Gottes, Einer φύσει, Einer θετός, und hätte der himmlische Mensch Alles gleich wie die irdischen, so wäre er nicht ἐπουράνιος, sondern ἐπ. θεοῦ δοχεῖον. Auch wäre in solcher Natur ein Zwiespalt, impossibile est eundem esse Deum et hominem ex toto, sed in sola unita divina natura incarnata. Diess gab denn nach der Trichotomie den Schluss: die Gottheit des Eingebornen fülle die Stelle des Νοῦς aus und sei so τοῦ ἀνθρώπου τὸ τριτημόριον. Die Quelle des Menschlichen dagegen sei die ψυχή und beide Naturen seien somit innig mit einander vereinigt, nicht vermischt, durch ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων.

Den Kirchenlehrern aber konnte, sobald sie einmal zur Sprache gekommen, diese Verstümmelung der menschlichen Natur nicht zusagen und die Kirche hatte sonach A) die Offensive gegen Apollinaris zu ergreifen. Die Gründe waren: 1) Wenn Christus keinen menschlichen νοῦς hat, so ist er kein Mensch, denn der Mensch ist nicht ζῶον ἀνοερόν. Est ist daher jetzt nicht mehr von einer ἐνσάρκωσις, sondern von ἐνανθρώπησις die Rede. Ath. berief sich besonders auf Joh. 10, 28. 12, 21, 11, 33. 2) Ist er kein ganzer Mensch, so kann er auch den ganzen Menschen nicht erlösen. Sonst hätte es ja nach Gregor Naz. auch nicht einmal einer Fleischwerdung, sondern nur eines Willens Gottes bedurft zur Erlösung. 3) Wenn Christus keinen menschlichen νοῦς annehmen konnte, so kann der Grund nur darin liegen,

dass derselbe auf manichäische Art ganz unter die Sünde gestellt wird. Aber der Kirche war nun auch auferlegt

B) die Defensive gegen den Vorwurf, dass in Christo nicht zwei vollkommene Wesen zu Einer Person zusammenwachsen können. Diese führt Gregor Naz. damit, es sei nur ἄλλο καὶ ἄλλο, nicht ἄλλος καὶ ἄλλος, der Strahl sei nichts gegen die Sonne und doch Strahl, ebenso der Tropfen nichts gegen das Meer und doch Tropfen. Gregor Nyss.: „Das Sterbliche war im Unsterblichen Unsterblichkeit. Für sich ist das Fleisch, was die Sinne wahrnehmen; vermischt aber mit dem Göttlichen bleibt es nicht mehr in seinen Grenzen, sondern wird in die Gottheit aufgenommen." Aber damit war nur Doketismus gegeben. So neigte man sich zur Lehre von Einer Natur hin. Pseudo-Athanas. μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένου, wofür sich auch Julius von Rom entschied. So sehr man gegen den Arianismus und jetzt gegen Apollinaris genöthigt war, Göttliches und Menschliches zu scheiden, so musste man doch um der Gottheit Christi willen die Einheit hervorheben. Aus dieser Enge bezeichnet wieder Athanasius den Ausweg, indem er eben so wohl συναφή als ἕνωσις gefunden haben wollte, mit einer ἕνωσις κατὰ φύσιν, aber nicht καθ' ὑπόστασιν. Die Kirche selbst aber musste sich, ehe die Gegensätze ganz auseinander getreten waren, begnügen, beide Seiten als Postulat aufzustellen, und nachdem die göttliche in Nicäa festgestellt worden war, auch die menschliche durch Verdammung des Apollinaris zu sichern: 2. oecum. Const. 381. Hiemit war aber die Aufgabe gestellt, das Verhältniss beider Seiten, das man als ein quantitatives in Apollinaris verworfen, als ein qualitatives zu begreifen.

2. Verhältniss der göttlichen und menschlichen Natur in Christo.

I. Zwei Naturen.

Jetzt fängt in der Geschichte des Dogma an Bedeutung zu gewinnen:

1.

der Gegensatz der alexandrinischen und an-

tiochenischen Schule. Während jene im Interesse der Göttlichkeit Christi sich auf die monophysitische Seite neigte, suchte diese, was die Kirche als ihren Willen ausgesprochen hatte, die menschliche Seite hervorzuheben. Diodor von Tarsus: Maria non peperit verbum sed hominem nobis similem, meliorem vero per omnia, quia de spiritu sancto. Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem. Theodor Mopsv., Lehrer des Nestorius, findet in Luc. 2, 53 einen Beweis für die Entwicklung Christi nach seiner menschlichen Seite. Christus und Gott seien eins, wie Mann und Weib Ein Leib genannt werden: συνάφεια. Dies ist das Schlagwort im

2.

Nestorianischen Streit — Trennung beider Naturen, damit einseitige Hervorhebung des Menschlichen. Nestorius war 428 Patriarch in Constantinopel. Sein Freund Presbyter Anastasius sagte in einer Predigt: θεοτόκον τὴν Μαρίαν καλείτω μηδείς. Da diess grosses Aufsehen erregte, hielt nun auch Nestorius in gleichem Sinn eine Predigt: habet Deus matrem? ergo excusabilis gentilitas matres Diis subintroducens. Paulus ergo mendax Ebr. 7, (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ.) Der Geborene ist nicht der Unerschaffene, sondern homo, deitatis instrumentum, templum. propter utentem illud, quod utitur colo. χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν. ἐκ τοῦ λαβόντος ὁ ληφθεὶς συγχρηματίζει θεός. Daher ist nicht θεοτ. zu sagen, sondern θεοδόχος oder χριστοτόκος, und beide Naturen sind verbunden durch eine ἀσύγχυτος συνάφεια. Hiegegen erklärt sich Cyrill von Alexandrien in einem Osterprogramm und in einem Schreiben an Nestorius, wogegen dieser zu erweisen sucht, dass Cyrill Gott leidensfähig mache. Nun suchte Cyrill den Kaiser Theodosius II., die Kaiserin Eudoxia zu gewinnen, und wandte sich mit einem Bericht an Cölestin von Rom. Dieser forderte den Nestorius zum Widerruf auf, Cyrill schrieb die Anathematismen vor, denen aber Nestorius andere entgegensetzte und auf Betrieb des Bischof Johann von Antiochien auch Theodoret eine Widerlegung folgen liess. Cyrill wollte, σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον, wogegen Nestorius diess für eine örtliche Veränderung der göttlichen und

für eine Überspannung der menschlichen Natur erklärte und dem Cyrill wiederholt Vermischung beider Naturen zur Last legte. Zur Entscheidung kam der Streit auf der Doppelsynode in Ephesus 431 (sie wird als 3. oec. gezählt). Die Occidentalen unter Cyrill erklärten: unser von Nestorius verlästerter Herr Jesus Christus hat durch die Synode bestimmt, dass er von der Kirche ausgeschlossen sei. Dagegen die von ihnen getrennten Orientalen unter Johann von Antiochien verdammten den Cyrill und Memnon von Ephesus. Aber Johann wie diese wurden vom Kaiser abgesetzt. Doch wusste Cyrill durch den Archimandriten Dalmasius und die Mönche den Kaiser einzuschüchtern, und Nestorius wurde verbannt. Endlich verstand sich Cyrill, um die Einwilligung der antiochenischen Partei in die Verdammung des Nestorius zu erkaufen, zu einem durch Paul von Emesa herbeigeführten Vergleich, dem symb. ephesinum (κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ τὴν θεότητα getheilt. δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε . . . ἀσύγχυτος). Hier war Cyrill offenbar von seiner ersten Meinung abgewichen, suchte diess aber durch eine andere Bedeutung von φύσις und ἕνωσις zu verbergen. Auch die Orientalen waren mit diesem Vergleich nicht zufrieden, Meletius von Mopsvestia, Alexander von Hierapolis, Helladius von Tarsus. Diese wurden daher verbannt und Nestorius lange als Flüchtling in der ägyptischen Wüste herumgeschleppt, bis er starb 439. — Die einseitige Hervorhebung und die Auseinanderhaltung beider Naturen war mit seiner Lehre abgewiesen. Consequent trieb nun die Entwicklung in dem

3.

Eutychianischen Streit auf Vermischung beider und damit einseitige Herausstellung der göttlichen Natur. Cyrill's Nachfolger, Dioscur, war gleich ihm bemüht, die ägyptische Lehrform in der Kirche durchzusetzen. Auf seine Seite stellte sich der Archimandrit Eutyches in Constantinopel mit der Lehre: Christus habe zwar nicht, wie man ihm Schuld gab, behauptet zu haben, seinen Leib vom Himmel gebracht, aber doch habe er σῶμα ἀνθρώπου, nicht ἀνθρώπινον und sei μὴ ἔχων σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν. ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως,

μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ, wobei er sich ausdrücklich gegen den Doketismus verwahrte und aller Speculation entsagen wollte: φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω. Er wurde 448 in Constantinopel verdammt und mit ihm die im Wesentlichen gleichlautende Lehre des Cyrill. Dioscur war desswegen auf seiner Seite, und er selbst gebrauchte seinen Einfluss bei Hofe, die Sache vor ein allgemeines Concil zu bringen. Der Patriarch Flavian von Constantinopel dagegen widersetzte sich, aber dem Dioscur gelang es auf der Räubersynode in Ephesus 449 die entgegengesetzte antiochenische Partei unter Widerspruch auch des Römischen Bischofs Leo zu unterdrücken. Allein der durch den Eunuchen Chrysabius geleiteten Eudoxia folgte Pulcheria und durch ihren Gemahl Marcian wurde endlich das Concil berufen, das den entgegengesetzten Schwankungen das Gleichgewicht setzen sollte.

4.

Das Concil von Chalcedon, 4. oecum., 451. Leo d. Gr., der mit Flavian über die Verdammung des Eutyches ganz einverstanden war, hatte ein Schreiben eingesandt, dessen Grundzüge waren: salva proprietate utriusque naturae et substantiae; humana augens, divina non minuens; agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; tam impie duarum naturarum ante incarnationem filius Dei dicitur, quam nefarie postquam verbum caro factum est natura in eo singularis asseritur. Hienach wurde das Symbol entworfen: τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς, τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος ἐν δύο φύσεσι (nicht ἐκ δύο φύσεων, was auch Eutyches hätte zugeben können) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως (diess gegen Eutyches) ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως (gegen Nestorius) γνωριζόμενον. So waren denn beide Gegensätze zur Ruhe gebracht, aber nur neutralisirt, nicht innerlich vermittelt; es war nur Thesis gegen Thesis gestellt, zwei Extreme verworfen, ohne dass eine wahrhaft lebendige, innere Mitte gefunden gewesen wäre. Daher war 1) die alte Lehre noch immer nicht überwunden: der Monophysitismus steht noch lange der Kirche gegenüber; 2) das Princip der Vereinigung musste weiter in die Tiefe

verfolgt werden, und hier erhebt sich ein neuer Feind im Monotheletismus.

5.

Der Monophysitismus. An seiner Spitze Theodosius von Jerusalem, Timotheus Ailuros in Constantinopel und in Alexandrien Petrus Mongus. Zeno suchte sie durch das Henotikon zu gewinnen, eine Vermittlung, die aber Keinem genügte, und von einem Theile der Monophysiten, den Akephalern, welche sich darum von Petrus Mongus trennten, wie von dem Römischen Bischof Felix II. 484 verworfen wurde. Die Partei hatte noch immer einen Halt und gewann manche Siege, besonders unter Justinian I. im Dreikapitel- und im Theopaschitenstreit (Petrus Fullo in Antiochien ἅγιος ὁ σταυρωθεὶς, crucifixum unum ex trinitate). Aber durch die Duldung verlor sie an Bedeutung und verlief sich in mehrere Secten, die Kopten in Ägypten, φθαρτολάτραι, ἀφθαρτολάτραι, Agnoëten, Niobiten u. s. w. So tritt dieser Gegensatz mehr und mehr in der Dogmengeschichte zurück, aber durch Vermittlungs-Versuche mit der Partei wurde im Schoose der Kirche selbst ein weiterer Gegensatz erzeugt, der nur die consequente Aufnahme des bisherigen war.

II. Zwei Willen.

Die von Kaiser Heraklius zur Versöhnung vorgeschlagene Formel des Areopagiten μία θεανδρικὴ ἐνέργεια fand anfänglich auch bei Honorius von Rom Beifall (ἔκθεσις 638). Aber Sophronius von Jerusalem widersetzte sich und seit Johann IV. (641) auch die Römischen Päpste, unter denen Martin I. zur Antwort auf den vermittelnden „τύπος“ 649 auf Syn. 1. later. ἓν θέλημα verdammte. Endlich kam, nachdem diess eine Kirchentrennung herbeigeführt hatte, durch die Vereinigung des Kaisers Constantinus Pogonatus mit Agatho von Rom das VI. oecum. Concil in Constantinopel, *trullanicum* genannt, 680 zu Stande, dessen Beschluss war δύο φυσικὰ θελήματα, οὐχ ὑπεναντία, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα . . καὶ ὑποτασσόμενον. Hiemit war der Monotheletismus aus der Kirche hinausgestellt.

Eine periodische Reaction fand die Entscheidung unter Philippus Bardanes 711—713, und die Mönche im Kloster Maro am Libanon blieben noch lange Monotheleten. — Die kirchliche Lehre aber war nun in ihrer Consequenz ausgebildet, wie sie jetzt auch von Johann von Damask dargestellt wird: Hätte Christus nur Eine Natur, so wäre er entweder ein Scheinmensch oder ein ganz gewöhnlicher Mensch. So aber ἀνέλαβε τὴν ἀπαρχὴν τοῦ φυράματος und in Beziehung auf die zwei Naturen gilt die ἀντίδοσις oder περιχώρησις, jene für die ganze Person, diese je für die andere Natur. Christus hat zwei Kräfte und zwei Willen, weil aber in beiden Ein Christus will, so wird er dasselbe wollen, d. h. der menschliche Wille geht in dem göttlichen auf. Es ist also noch immer in der That keine wirkliche Einheit beider Naturen durch die orientalische Kirche gewonnen. Dieser Zwiespalt geht auch in die occidentalische Kirche über durch die Unterscheidung der

III. Zwei Söhne Gottes

im Adoptianismus. Elipandus von Toledo und Felix von Urgellä lehrten, nach der menschlichen Seite sei Christus nicht eigentlich Sohn Gottes, sondern nur in Folge einer freien Handlung Gottes, der Adoption. Naturaliter könne Keiner zwei Väter haben, da nun Christus Sohn Davids sei, so sei er Gottes Sohn nur durch Adoption. Er sei somit nur nuncupative filius Dei nach seiner menschlichen Seite. Felix wurde von Alcuin zum Widerruf bewogen und die Lehre, ohne dass sie zur Fortbildung des Dogma beigetragen, auf der Frankfurter Synode 794 verdammt. So war denn durchgehends in der alten Kirche die Präponderanz der göttlichen Seite durchgeführt, darüber kam auch nicht hinaus

B. Die Zeit der Scholastik.

Dem Scotus Erigena waren die kirchlichen Bestimmungen in seine Speculation verschwommen, da der Sohn mit den causae primordiales zusammenfiel. Dagegen aber

suchten die Scholastiker die Kirchenlehre in ihrer Bedeutung begrifflich zu durchdringen, insbesondere in der Lehre von der

I. Trinität.

Je nachdem von den beiden Parteien das universale als realistisch oder nominalistisch aufgefasst wurde, war die Gefahr des Sabellianismus oder des Tritheismus nahe. So Roscelin: si tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per se, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo pater et filius et spiritus s. cum filio incarnatus est (verdammt zu Soissons 1093). So unterschied Gilbert von Porret von den drei Personen eine divinitas, doch ohne einen realen Unterschied behaupten zu wollen, vielmehr war in seinem Sinn eine distinctio theologica oder virtualis. Er wurde aber zu Paris und Rheims 1148 zur Untersuchung gezogen, wenngleich nicht verdammt. Abälard suchte die Trinität durch Gleichnisse zu begreifen; die höchste Vollkommenheit sei posse, scire, velle, analog mit den drei Personen der Conjugation Ich, Du, Er oder mit den drei Sätzen des Schlusses oder beim Siegeln mit Sigill, Fähigkeit und Act des Siegelns. Aber auch diess konnte nur zu Unterscheidung der proprietates, zu Relationen führen, somit zum Sabellianismus. Er wurde daher 1140 zu Sens verdammt. Auch Anselm kam nicht über den Sabellianismus hinaus mit seiner psychologischen Construction: filius sermo, memoria patris: oder memoria memoriae, intelligentiae, der h. Geist amor, der von beiden ausgeht. Tiefsinnig, nur dem Tritheismus sich nähernd ist die Deduction Richards von S. V.: Gott als die höchste Liebe muss ein seiner Liebe würdiges Object haben, den Sohn, aber dass die Liebe gegenseitig sei, müssen sie in der Liebe zu einem Dritten zusammentreffen — h. Geist. Der Lombarde hatte gelehrt, divina essentia nec genuit, nec genita est, sonst hätte sie sich selbst gezeugt. Er kam desswegen durch den Abt Joachim von Flora in den Verdacht des Tetratheismus, wurde zwar von Innocenz III. auf IV. lateran. Concil. freigesprochen, aber seine Trinitätslehre kam später unter die articuli, in quibus magister non tenetur. Alexander von Hales: intelligere in Deo est generare

speciem in se = filium generare. Thomas Aq.: Die processio im weitern Sinn sei gleichsam emanatio intelligentiae, die processio intellectus beruhe auf der Ähnlichkeit, die der voluntas habe eine Neigung zum Grund. Nur diese zwei Processionen seien möglich, denn sentire sei keine operatio, sondern ein Zustand in sentiente. Raimund von Sabunde: als Künstler hat Gott die Welt geschaffen, sollte ihm nicht die noch viel höhere natürliche Production zustehen?

Noch ist aus dem Sprachgebrauche der Scholastik die Terminologie zu bemerken: Sie nennen 1) fünf notiones: Ingenerabilität (Geist), Innascibilität (Sohn), Patricität, active und passive Spirituation; 2) vier relationes: paternitas, filiatio, spirituatio communis, processio; 3) drei proprietates: filiatio, spirituatio, paternitas.

II. Christologie.

Für den Charakter der Periode ist besonders bezeichnend der Streit über den Nihilianismus des Lombarden. Er hatte untersucht, ob mit dem Ausdruck, Gott ist Mensch geworden, gesagt sei: Deum factum esse aliquid, vel esse aliquid, vel non esse aliquid, entschied sich aber für keine Ansicht. Seine Schüler zogen daraus die Folgerung, dass er sich eben für das non aliquid entscheide. Gegen diese kämpfte ausführlich Johann von Cornwall 1175, und das non aliquid wurde von Walter von S. V. in seinen vier Labyrinthen zu einem nihil gemacht. Daher der Name des Streits. — Thomas Aq.: Das persönliche Subject der Union ist nicht eine Natur, sondern das Wort, und die beiderseitigen Eigenschaften theilen sich nur durch Vermittlung der Person, also nicht in abstracto mit. Wichtig ist bei Thomas die Idee, dass Christus das Haupt des mystischen Körpers der Kirche sei. Die Menschen sind mit ihm in verschiedenen Stufen verbunden: 1) actuell durch Seligkeit; 2) in der Liebe mit ihm eins; 3) durch den Glauben; 4) durch die noch zu verwirklichende göttliche Prädestination; 5) die, bei denen die Potenz nicht zur Wirklichkeit wird, werden vielmehr nach dem Ende des Lebens aufhören, Glieder an seinem Leibe zu sein.

Noch hat sich die Scholastik [1] vielfach mit der Frage beschäftigt, ob Christus auch ohne Sünde Mensch geworden wäre? Thomas entschied sich dahin: convenientius dicitur, quod si homo non peccâsset, Deus incarnatus non fuisset; ebenso Bonaventura. Die entgegengesetzte Anschauung dagegen vertrat Ruprecht von Deuz im zwölften Jahrhundert: Menschen und Engel seien um des Einen Menschen Jesu willen geschaffen, damit er ein für beide Seiten seiner Natur vorbereitetes Geschlecht hätte; ähnlich Duns Scotus, Alexander Hales: Nach der Reformation, um die Entwicklung dieser Frage sogleich zum Ende zu verfolgen, stellten sich auf dieselbe Seite Andreas Osiander, Picus von Mirandola (si homo non peccâsset, Deus fuisset incarnatus, sed non crucifixus), Servede. Die lutherischen Dogmatiker stehen dagegen durchaus auf der Seite des Thomas. Für nicht soteriologische Begründung der Menschwerdung Christi hat umgekehrt neuestens besonders Dorner sich erklärt und Liebner in seiner Dogmatik aus dem christologischen Princip, gegen welche sich wiederum J. Müller ausgesprochen hat.

C. Neue Zeit.

Die Reformation machte sich in den ersten Zeiten mit diesen vom Centrum der Rechtfertigung abliegenden Lehren wenig zu thun. Sie wurden einfach aus der frühern Kirche mit den ältesten Symbolen aufgenommen, aber für die dogmatische Behandlung sagt Melanchthon: proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Auch später, als er darauf einging, hielt er sich im Allgemeinen an die Ausdrücke imago Dei und λόγος = cogitatio. Calvin geht gleichfalls davon aus, longe tutius est in ea quam Aug. tradit relatione subsistere, quam subtilius penetrando ad sublime mysterium per multas vanidas speculationes evagari. Wenn er das Verhältniss zu bestim-

1) Vgl. J. Müller, Zeitschrift für deutsche Theologie und Wissenschaft, Oktober 1850. Dorner, Pers. Christi 1243—1259.

men sucht, so nähert er sich der Subordination; dum primus recensetur pater, deinde ex eo filius, postea ex utroque spiritus; nam et mens unius cujuscunque eo sponte inclinat, ut primo Deum confideret, deinde emergentem ex eo sapientiam, tum postremo virtutem. Aber auch so kommt er darauf zurück: practica notitia haud dubie certior est solidiorque qualibet otiosa speculatione. Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. Erst im Gegensatze gegen die Secten und in dogmatisch wissenschaftlichem Interesse kommen die Dogmen genauer zur Sprache.

I. Trinität.

1. Kirchenlehre.

Nach derselben ist das Dogma in der heiligen Schrift enthalten ὑπὲρ νοῦν, ὑπὲρ λόγον und ὑπὲρ πᾶσαν κατάληψιν, aber doch muss so nothwendig daran geglaubt werden, ut id non tantum non negari, sed etiam ignorari a quovis sine salutis dispendio nequeat. Die Aussagen der Schrift will die Dogmatik zusammenfassen in der Formel: una divina essentia in tribus personis subsistit. Hienach also 1) Eine essentia, una et indivisa tota in singulis, *unitas numerica;* 2) eine *pluralitas* nicht essentialis oder accidentalis, sondern *hypostatica;* 3) der Unterschied ist mit der Einheit vermittelt durch die περιχώρησις, qua una persona propter essentiae unitatem est in alia. Jeder Person kommt ein character hypostaticus zu und zwar zunächst als τρόπος ὑπάρξεως und dann als Beziehung der einen Person auf die andere. Diess gibt die proprietates, internae et externae. Diesen entsprechen wieder opera *ad intra,* welche divisa, und *ad extra*, welche indivisa allen drei Personen gemeinsam sind. Der *notiones* personales sind fünf: in patre ἀγεννησία et paternitas, in patre et filio spiratio, in filio filiatio, in spiritu s. processio. Der *actus* personales oder opera ad intra sind zwei: generatio, spiratio; opera *ad extra* sind drei: creatio, redemtio, sanctificatio. Diese Trinitätslehre wurde ohne Unterschied im alten und neuen Testament gefunden; imagines dazu haben die Kirchenväter aus der vernünftigen und vestigia aus der

unvernünftigen Creatur aufgenommen. Aber alle Gleichnisse sinken hier, wo der Verstand nicht begreifen könne. Von diesem Gesichtspunkt aus mussten denn auch im Verlaufe der weitern

2. Entwicklung

I. Versuche einer speculativen Auffassung verworfen werden wie sie in der reformirten Kirche ausgingen von Kekermann und Poiret in der Idee, dass Gott als der vollkommene der intellectus sei, sonach Deus a se, ex se und Deus ad se refluens. In der Wolf'schen Schule suchte Reusch die Lehre zu begründen aus dem Wesen des menschlichen Geistes als Vorstellungsvermögens: Möglichkeit, Verwirklichung, Rückkehr des Geistes in sich. Ihm folgte später Gruner. Auch die Lessing'sche Deduction beruht auf der Vergleichung Gottes mit dem denkenden Geist, in Verbindung damit, dass bei Gott Denken zugleich Schaffen ist. Der Grundgedanke Urlspergers 1769 ist die Trennung der Wesens- und der Offenbarungs-Dreieinigkeit. Was Gott wahrhaftig zum Dreieinigen macht, fällt nach ihm ausserhalb seines Wesens in die Sphäre der Offenbarung. Aber umgekehrt kann man aus der Offenbarungsdreieinigkeit auf die Wesensdreieinigkeit zurückschliessen. Hier ergeben sich 3 zu dem einigen Gott wesentlich verbundenen Gotteskräfte und die Dreieinigkeit, die sie darstellen, ist die uns verborgene, aber wesentliche und nothwendige Dreieinigkeit der geistigen Natur Gottes. Auf einen allgemeineren Standpunkt erhob sich Böhme's Theosophie, dem mit den Principien Natur und Ich in Gott die ganze Welt zu einer Darstellung göttlicher Schiedlichkeiten geworden ist. Diess ist aber wesentlich etwas Anderes, als die kirchliche Wesenstrinität, und so knüpft sich eben ursprünglich an die Mystik

II. Die Bekämpfung der Trinität.

1. Den mystischen Constructionen eines Schwenkfeld, Weigel, Seb. Frank, die von der Kirchenlehre mehr oder weniger sich entfernten, traten vom Beginn der Reformation an zur Seite die Antitrinitarier, unter welchen nach Hezer, Denk, Campanus, Joris hauptsächlich zu nennen ist Servet.

Die Kirchenlehre verwirft er als tritheistisch und atheistisch und erst zur Zeit Silvesters hereingekommen. Nach ihm aber ist Christus als Sohn Gottes wesentlich Mensch, von Natur Gott und dem Fleische nach aus dem Wesen Gottes gezeugt. Gott ist an sich unbegreiflich, sein Wesen wird in Christo angeschaut, denn Gott kann sich nur im Fleisch offenbaren und ist in dieser wesentlichen Einheit von Fleisch und Geist Gottmensch. Alles demnach, was in Gott auf geistige Weise ist, existirt in Christo auf körperliche Weise. Er ist olim verbum, nunc filius als der reale, Menschgewordene. Die Erzeugung des Fleisches aus dem Wort ist derselbe Naturprocess, durch welchen aus der Substanz des Lichts alle materiellen Dinge entstehen. Zwischen Wort und Geist ist dasselbe Verhältniss, wie zwischen Leib und Geist, in jenem ist die Offenbarung, in diesem die Mittheilung Gottes. Aber diese ist an Christus gebunden. Sie ist aber zugleich auch Erhebung des Menschen zu seinem eigentlichen Selbst. Deitas in lapide lapis est, in auro est aurum, in ligno lignum, excellentiore item modo Deitas in homine est homo. Diess ist denn das pantheistische Element, das Servet mit den Mystikern gemein hat. Darum reiht sich auch an ihn ein Mystiker, der in Manchem Ähnlichkeit mit ihm hat: Swedenborg. Ihm sind Gott und Mensch an sich eins, wie Seele und Leib oder das Gute und Wahre, die Liebe und die Weisheit. Diese an sich gegebene Einheit wird durch die Offenbarung Gottes in Christo dem Worte und durch die Erklärung des Worts zum Bewusstsein der Welt. Die Kirchenlehre nennt S. wegen ihres Tritheismus eine satanische Lehre.

2. Aber nicht blos vom Standpunkt der Mystik, sondern auch von dem des verständigen Denkens war die Trinitätslehre der Bestreitung ausgesetzt. Die Socinianer verwarfen sie und namentlich die Präexistenz des Logos ist es, die sie exegetisch zu tilgen sich alle Mühe gaben und keine Gewaltsamkeit (z. B. im Johanneischen Prolog oder Joh. 8, 58: „ehe Abraham war, bin ich“ = ehe Abraham der Vater der Gesammtheit der Gläubigen, die ihm gegebene Verheissung an allen Menschen erfüllt wird) sich verdriessen lassen. Die Arminianer, die über die Präexistenz Christi mit der

Kirche eins waren, neigten sich dagegen zu einem arianisirenden Subordinatianismus. Der äussern Bestreitung folgte in der Kirche selbst

III. die Auflösung der Trinitätslehre.

1. Michaëlis, der zwar ihre Realität vollkommen anerkannte, erklärte es für Thorheit und Unsinn, das Geheimniss der Dreieinigkeit begreiflich zu machen und wissen zu wollen, wie Gott einen Sohn zeuge, da wir ja schon bei Menschen und Thieren nicht wissen, wie es mit der Zeugung zugehe. Semler: genug, dass wir Vater, Sohn und Geist um der Wohlthaten willen, die wir aus dem Neuen Testament wissen, kennen und verehren. Candidaten müssen diese gelehrten Abwechslungen dieser Kenntnisse richtig und mit eigenem Urtheil kennen, aber davon gehört nichts zur allgemeinen christlichen Lehre. Folglich können sich auch die theologischen Erkenntnisse und Übungen der Gelehrten ändern, ohne dass sich der Grund des christlichen Glaubens änderte, wesswegen auch die Gelehrten in der Anwendung ihrer gelehrten Betrachtung keineswegs einig seien. Döderlein: hae tam contrariae multorum opiniones, tam obscurae hypotheses, tam portentosa quorundam commenta utinam admoneant animos pios, quam temerarium, quam vanum sit et periculosum, in hunc campum descendere! Selbst Storr bekennt ausdrücklich, dass im kirchlichen System nicht blos die Ausdrücke, sondern auch die Begriffe und Bestimmungen der Lehrsätze zum Theil neu und der h. Schrift fremd seien, auch nicht allen Ausdrücken und Redensarten, welche das kirchliche System mit der Schrift gemein haben, in beiden genau der nämliche Begriff entspreche, und zieht sich desswegen auf das exegetische Gebiet zurück. Flatt aber stellt zur Lösung die Formel auf: subjecta A et B ita ad se invicem referuntur, ut commune quiddam idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant.

2. So lange dieses X nicht gefunden war, war ebenso die Abweichung zum Sabellianismus wie zum Arianismus möglich. Letzterer erhielt in England einen Vertheidiger an Sam. Clarke. Auch Töllner erklärt, theoretisch betrachtet stehen Arianismus und orthodoxe Lehre sich völlig gleich und für den gerecht- und seligmachenden Glauben sei es

völlig einerlei, welcher der beiden Theorien wir unsern Beifall geben. Diese Lehre gehöre zum seligmachenden Glauben nicht nach, sondern aus der Schrift. Der Sabellianismus sei kein Grundirrthum, wohl aber der Tritheismus. Wenn es so schwer falle, die Lehre von der Dreieinigkeit in dem gemeinen Unterricht richtig und genau vorzutragen, ohne den Tritheismus zu veranlassen, so sei es rathsam, diese auf eine dem Sabellianismus sich annähernde Weise vorzutragen. Die gemeinen Christen seien durchgängige Tritheiten, und man verlange von ihnen viel zu viel, wenn man meine, dass sie bei den drei Personen im höchsten Wesen etwas von dem Begriff der Person absondern sollen, was im gemeinen Leben damit verbunden sei.

3. Die Trinitätslehre war so nur etwas subjectiv zu Gestaltendes, und über diese Fassung kam auch Kant's moralische Auslegung nicht hinaus. Der Glaube an eine göttliche Dreieinigkeit ist daher nur die Vorstellung einer praktischen Idee, nicht die Vorstellung dessen, was Gott an sich ist, in welcher Beziehung er nur ein alle menschliche Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniss wäre. Ein praktisches Geheimniss, aber gar wohl zu offenbaren ist es als das 1) unserer Berufung zu einem göttlichen Staat, 2) der Genugthuung, 3) der Erwählung. Diese drei betreffen nicht die innere Geschichte des göttlichen Wesens, sondern die moralische Lebensgeschichte jedes Menschen. Die höchste Wahrheit der Trinität ist die: Gott ist die Liebe. Als Vater ist Gott der mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens die seinem h. Gesetz adäquaten Menschen Liebende; als Sohn stellt er sich in seiner Alles erhaltenden Idee der von ihm selbst gezeugten und geliebten Menschheit dar; als Geist beschränkt er jenes Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit Gott und beweist sich dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe.

4. So fasste denn Schleiermacher[1]) von seinem Standpunkt des christlichen Bewusstseins das Bewusstsein der Zeit zusammen in seiner Kritik der Dreieinigkeitslehre. Alles

1) Der christliche Glaube § 170—72. S. 327—45.

Wesentliche, sagt er, in seiner Darstellung der Glaubenslehre sei auch in der Trinitätslehre gesetzt, diese Lehre selbst aber in ihrer kirchlichen Fassung nicht eine unmittelbare Aussage über das Selbstbewusstsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher. Wesentlich ist nach ihm die Lehre von der Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur sowohl durch die Persönlichkeit Christi, als durch den Gemeingeist der Kirche, somit auch die Gleichstellung des Göttlichen in jeder dieser Vereinigungen mit einer andern und so auch beider mit dem göttlichen Wesen. Die Voraussetzung aber einer ewigen Sonderung in Gott ist keine Aussage unseres Bewusstseins. Wollte man in der Johanneischen Logologie den Grund der Trinitätslehre finden, so hätte er ebenso Gelegenheit gehabt, den heiligen Geist auf diese Art einzuführen. Der kirchlichen Trinitätslehre aber liegt nicht blos das Bestreben zu Grunde, dass das göttliche Wesen in beiden Formen der Vereinigung dasselbe und auch dem Sein Gottes an sich gleich sei; sondern nun erst entstand das Bedürfniss, den vielgötterischen Schein zu verhüten; von einem solchen aber finden wir bei Johannes nichts. Die Trinität ist somit übersinnliche Thatsache und das Sein Gottes in Christo und der christlichen Kirche wesentlich von dieser zu trennen. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert vielmehr, dass wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt und jede der drei Personen den andern gleich. Wir vermögen aber weder das Eine noch das Andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die drei Personen oder umgekehrt. Was die drei Personen unter sich betrifft, so ist der Vater, wenn gleich den Sohn von Ewigkeit zeugend, doch über dem Sohne und dieser steht, wenn gleich von Ewigkeit, in einem Verhältnisse der Abhängigkeit zum Vater, ohne dass dieser hinwiederum vom Sohne abhängig wäre. Ebenso ist jedenfalls der heilige Geist als procedens dem Vater, nach dem lateinischen Dogma auch dem Sohne untergeordnet. Die Dreiheit der Personen in Beziehung zur Einheit erfordert, dass sich jede Person durch eigenthümliche im göttlichen Wesen an und für sich

nicht mitgesetzte Bestimmungen von der andern unterscheide, in jeder aber das göttliche Wesen ungetheilt wohne. Wir haben keine Analoga, als die von Gattung und Einzelwesen. Da aber tritt mehr realistisch die Monarchie hervor oder mehr nominalistisch der Tritheismus. Zwischen beiden gibt es keinen Mittelweg und es bleibt somit nur übrig, zwischen beiden unstet hin und her zu schwanken. Das Gleiche ist der Fall, wenn wir auf die göttliche Ursächlichkeit in den einzelnen Thätigkeiten sehen. Da wir nun diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine eigene Bearbeitung erhalten hat, so muss ihr noch eine auf die ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehen. Bei ihrer ersten Feststellung gab es heidnische Anklänge, und während man einem Extrem sich entgegensetzte, streifte man an's andere an. Es handelte sich darum, das Sein Gottes in Christo, und das Sein Gottes in Beziehung auf die Welt zu bestimmen, aber das christliche Bewusstsein kennt keinen Gott an sich, und das Weltbewusstsein bringt immer die Gefahr, Gott zu vermenschlichen. Darum ist die Lehre von der Trinität, welche der Speculation Thür und Thor öffnet, nicht zur Grundlage der Dogmatik zu machen. Für ihre exegetische Weiterbildung aber wäre nothwendig zu ermitteln, ob die neutestamentlichen Stellen nicht der Sabellianischen Deutung günstig oder wenigstens zugänglich wären, so dass in dieser Hinsicht die athanasianische nichts voraus hätte. Dann wären Formeln gefunden, welche, ohne ewige Geschiedenheiten im göttlichen Wesen zu setzen, beide Vereinigungen derselben mit der menschlichen Natur auf gleiche Weise in ihrer Wahrheit darstellen könnten; nur müsste dann keine Veränderlichkeit in Gottes Wesen gesetzt, sondern die, wenn auch zeitliche, Erfüllung durch einen ewigen Rathschluss bedingt sein. Sodann fragt es sich um das Recht zu behaupten, dass das Göttliche in Christo allein Sohn Gottes, der Vater dagegen eine der Geschiedenheiten, also nicht Einheit des göttlichen Wesens sei, d. h. ob nicht vielmehr der ganze Christus Sohn Gottes und zwischen Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi kein Unterschied sei.

Dasselbe wäre auch in Beziehung auf den heiligen Geist zu untersuchen.

3. Stand der Frage.

Der dem Schleiermacher'schen entgegengesetzte objective Standpunkt der Hegel'schen Schule hat, was jener als Baustein für die Dogmatik verworfen, zum Eckstein des Systems gemacht. Während Schl. alle Bewegung von Gott ausschliesst, ist bei Hegel die Dreinigkeit eine Selbstentfaltung Gottes, da sich Gott aus sich entlässt, zum Andern entäussert und in sich wieder zurücknimmt. Aber der Sohn ist hier nicht ein Anderer, sondern ein Anderes, die Welt. Diese Trinitätslehre ist nicht die kirchliche, der Gottes Persönlichkeit immer vorausgesetzt ist. Aber die kirchliche Dreieinigkeit ist auch nicht mit der Persönlichkeit Gottes identisch, so dass Momente der Persönlichkeit, Sichwollen, Sichwissen die Hypostasen der Kirchenlehre vertreten könnten. Und doch sind das die drei einzigen wissenschaftlichen Richtungen der Gegenwart: 1) die Schleiermacherisch-Sabellianische, welcher sich neuerdings selbst von orthodoxer Seite Kahnis[1]) zugewendet hat, dessen Subordinatianismus nur die Urpersönlichkeit des Vaters als Gott im eigentlichen Sinne zulässt, Sohn und Geist aber, wenn gleich als mit dem Vater gleichen Wesens, doch nur als Gott in des Wortes zweitem Sinne erkennt [2]); 2) die He-

1) in seiner „Lutherischen Dogmatik« I. 1862.

2) Vgl. v. Hofmann, Schriftbeweis I. 1857 S. 204: »Wenn sich nun darstellt, dass die Schrift das trinitarische Verhältniss in Gott als ewiges nur lehrt, indem als geschichtliches, und dass sie es nicht nach dem benennt, wie es ewiges, sondern nach dem, wie es geschichtliches Verhältniss ist, ohne dass man ein Recht hat, die Bezeichnungen des letzten ohne Weiteres zu Bezeichnungen des ersteren zu machen, so ist hiemit auch schon der weitere Beweis geliefert, dass nach der Schrift das innergöttliche Verhältniss nicht ohne das Verhältniss Gottes zum Menschen gedacht sein will, und dass es also schriftmässig ist, zu lehren, das innergöttliche Verhältniss sei für das Verhältniss Gottes zum Menschen, oder Gott sei dreieinig, um der Gott des Menschen zu sein.« S. 36. »Dass Gott dreieinig ist, das ist eins damit, dass er die Liebe ist.«

gel'sche unpersönliche, die die Stadien der Trinität nur als Entwicklungsmomente des Bewusstwerdens Gottes in der Welt und Menschheit begreift, somit auch auf eine Art Sabellianismus der Offenbarungsdreieinigkeit hinausläuft; 3) die Persönlichkeit und Trinität identificirende, welche die Trinität aus dem Begriffe des Bewusstseins oder des Geistes (Martensen, Ebrard) oder der Liebe (Sartorius, Plitt) zu construiren sucht und neuestens in der Neuschelling'schen Philosophie der Offenbarung [1]) (auf dem Grunde der Freiheitslehre von 1809) durch die drei Potenzen des Seinkönnenden (Materie), Seinmüssenden (die Stufen des Selbstständigen und Bewussten) und des Seinsollenden (Idee, höchstes Wesen) zum Überseienden fortgeschritten ist, welches nach dem Gange der negativen Philosophie (des Denkens) das Resultat des Processes, aber für die positive Philosophie (des Seins) als der Herr des Seins selbst das Erste sei, und so eine Wesens-Dreinigkeit als Lebensprocess der göttlichen Allpersönlichkeit zu erfassen sucht. So ist noch immer die Dreieinigkeit hinter der Persönlichkeit Gottes im Streite des Tages zurückgetreten und statt der drei Personen steht, was der durch die Collision der Trinitätslehre mit der Christologie herbeigeführte „kenotische" Streit der Neuzeit am klarsten beweist, im Vordergrunde die Person Christi [2]).

II. Christologie.

1. Kirchenlehre [3]).

A.

Den Anstoss zu weiterer Ausbildung erhielt die lutherische Kirche durch die Differenz mit der reformirten über die Ubiquität des Leibes Christi aus Anlass des heiligen Abendmahls. Die Grundzüge hat auf dem Boden der formula

1) Vgl. Dorner, Schellings Potenzenlehre. Jahrbücher für deutsche Theologie 1860. I. 101. Heyder Art. Schelling in Herzogs Encyclopädie XIII. S. 503 f. insbesondere S. 528 f. 536 f.

2) Vgl. Liebner, christliche Dogmatik vom christologischen Princip aus dargestellt I. 1849 S. 65—269.

3) Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk II. S. 280—485.

concordiae zuerst Chemniz de duabus naturis entwickelt. 1. Die Person Christi wird gebildet, indem der Logos, die zweite Person der Gottheit, filius Dei, humanam naturam in utero virginis Mariae in unitatem suae personae assumsit. Dieser Act ist beschlossen von der ganzen Trinität, vollzogen von dem Logos, so zwar, dass er der Personbildende ist, ut sit in Christo assumens natura divina et assumta humana. Diese Einigung als fester Zustand ist sodann die *unio personalis* seu hypostatica. Christus ist fortan eine persona σύνθετος und die Vereinigung eine durchgängige, non pars parti, sed totus logos toti carni et tota caro toti λόγῳ est unita; ubicunque logos, ibi etiam praesentissimam sibi habet carnem. Diese unio ist nicht naturalis, wie zwischen Seele und Leib, nicht mere verbalis, wie wenn Herodes ein Fuchs heisst, nicht habitualis oder respectiva, nicht mystica, nicht externa, nicht moralis interna, nicht sacramentalis, sondern essentialis, vera et realis, personalis (perichoristica), perpetuo durans. Diess zu verstehen müssen wir Rücksicht nehmen auf die

2. Zwei Naturen.

a. In ihrem allgemeinen Verhältniss sind beide festzuhalten in ihrer veritas und integritas. Als wahrer Mensch nimmt Christus an allen infirmitates naturales (nicht personales) der Menschheit Theil, ohne die Sünde. Aber durch die Verbindung mit der göttlichen Natur gewinnt die menschliche: 1) ἐνυποστασία, da sie zuvor gar nicht existirte (ἀνυποστασία), 2) ἀναμαρτησία, 3) singularis animae et corporis excellentia. Zur letzten gehört εὐκρασία, ἀθανασία, summa formae elegantia ac venustas. Die Naturen stehen aber nun in einem fortwährenden Verhältniss durch die

b. *communicatio idiomatum*. Die communio naturarum gibt die propositiones personales, in quibus concretum unius naturae praedicatur de concreto alterius naturae. Der Mensch ist Gott und Gott ist Mensch. Diese prop. sind nicht impropriae oder tropicae, sondern reales, inusitatae et singulares. Aus der communio folgt sodann eben die communicatio idiomatum. Die Ausbildung dieser Lehre gehört zwar nach Quenst. non ad fidem, sed ad τρόπον παιδείας, aber die meisten

lutherischen Theologen nehmen drei genera an: 1) *idiomaticum,* welches die Eigenschaften einer Natur auf die ganze Person überträgt. Es theilt sich in ἰδιοποίησις, κοινωνία τῶν θείων, ἀντίδοσις. Sodann 2) *auchemicum* (majestaticum), gegenseitige Uebertragung der Naturen auf einander. Aber hier findet schon dem Namen nach das Eigenthümliche Statt, dass nur die menschliche Natur durch die göttliche gewinnt. Baier: hoc intercedit discrimen, quod divina natura humanam intime penetrat et perficit, humana vero non vicissim penetrat ac perficit divinam; 3) *apotelesmaticum,* quo in operibus officii utraque natura agit, quod sibi proprium est, cum communicatione alterius. So war denn die von Anfang in der Kirche vorherrschende Richtung in ihrer Consequenz ausgebildet, wonach das Wesentliche in der Person Christi allein das Göttliche ist, das Menschliche aber neben diesem verschwindet. Es soll zwar eine Mittheilung der Eigenschaften sein, aber diese ist nicht wechselseitig, sondern eine einseitige, da die göttliche nur gibt, die menschliche nur empfängt. Beide Naturen sind so im innersten Wesen nicht eins. Hinter den Eigenschaften steht noch etwas Besonderes, in der Mittheilung nicht Aufgehendes, das göttliche Wesen. Diess zeigt sich deutlich an der die Ergänzung bildenden Lehre von den

3. Zwei Ständen. Nach Phil. 2, 5—9 sehen wir in dem Menschgewordenen Christus einen status *exinanitionis* und *exaltationis.* Diese Entäusserung aber liegt nicht in dem Act der Menschwerdung als solcher, denn incarnationis status permanet, exinanitio per exaltationem est sublata. Beide Stände betreffen überhaupt nicht den Logos, sondern nur die menschliche Natur (die somit, wenn sie erniedrigt wird, das Ansehen früherer Hohheit, also der Existenz vor der Menschwerdung gewinnt.) Zum a) status *exinanitionis* gehört conceptio, nativitas, circumcisio, educatio, conversatio visibilis Christi in his terris, passio magna, mors Christi, sepultura, und sie reicht a primo momento conceptionis usque ad ultimum momentum quietis in sepulcro. Zum b) st. exaltationis gehören descensus ad inferos, resurrectio, ascensio, sessio ad dextram Dei. Weitere Entwicklung fanden

a. der Zustand der Erniedrigung. Die F. C. hatte

gelehrt, Epit. VIII., 16.: majestatem illam non semper sed quoties ipsi visum fuit exseruit, donec servi formam deponeret, und diess in sol. decl. nach einem Ausspruch Luthers genauer so bestimmt VIII. 26: eam majestatem in statu suae humiliationis in *secreto* habuit, haec humanae naturae majestas .. occultata et quasi dissimulata fuit. Über diese occultatio nun ging die spätere Zeit hinaus. Die Tübinger Theologen entschieden sich für die κρύψις in der Frage: an homo Christus in Deum assumtus in statu exinanitionis tanquam rex praesens cuncta licet latenter gubernavit? welche sie bejahten, während die Giessener dieselbe verneinten und somit auf eine wahrhaftige κένωσις geführt wurden. Nach den Tübingern sass Christus vom ersten Anfang der Empfängniss, oder wie er am Kreuz hing, schon zur Rechten Gottes und die exaltatio non contulit rem, sed nomen rei. Da die Sachsen sich für Giessen erklärten, gaben die Tübinger für das officium sacerdotale eine κένωσις zu, sonst aber blieben sie bei ihrer Meinung. Offenbar war auch die κρύψις die consequente Ausbildung der kirchlichen Lehre, in welcher aber zugleich der Doketismus so offen am Tage lag, dass die Giessener dem Interesse der wahren Menschheit, somit der wahren Vereinigung beider Naturen das Wort redeten. Handelt es sich in dieser Frage um den modus exaltationis, so betrifft die weitere den Anfangspunkt derselben oder

b. die Höllenfahrt [1]. Eine Spur derselben findet sich zuerst bei Marcion, weiter in den Symbolen der Semi-Arianer, in der Kirche in einem Symbol des Cyrill von Jerusalem, und ausdrücklich steht sie in des Rufin expositio symboli apostolici der Kirche von Aquileja. Über ihre Bedeutung waren von Anfang die Meinungen sehr verschieden. Clem. von Alex. sah in ihr eine evangelische Verkündigung zum Heil der Verdammten, Chrysostomus einen Beweis für die Wiedererweckungen der Todten, Buzer und Beza das

1) Vgl. Güder, Höllenfahrt Christi in Herzog's Realencyklopädie VI. 178—81. Delitzsch, System der biblischen Psychologie. 2. Aufl. 1861. S. 412 ff. Dagegen Hofmann, Schriftbeweis II. 1859, S. 473 f. 488.

Begräbniss, Calvin die Seelenqualen Christi. Mit Rücksicht auf diese Unbestimmheit hatte die Form. Conc. für das Sicherste erklärt, in Hoffnung auf dereinstige Offenbarung die Einfalt des Glaubens, wie sie im Symbol sei, zu belassen. Doch im Gegensatz zur katholischen Lehre (catech. rom.: Christo jam mortuo ejus *animam* ad inferos descendisse ibique tamdiu mansisse, quamdiu ejus corpus in sepulcro jacuit) und dem mit dieser einstimmigen Äpin hatte sie behauptet, quod *tota persona* Deus et homo post sepulturam ad inferos transscenderit. Diess wurde jedoch später auf die menschliche Natur, der ja allein die Erniedrigung galt, eingeschränkt (Quenst.) und der Zeitpunkt bestimmt als momentum illud, quod intercesserit inter ζωοποίησιν (resurrectionem internam: Hollaz) et ἀνάστασιν (externam). Somit ist sie das erste Stadium der Erhöhung, und diess gibt eine Differenz gegen die

B.

Reformirte Lehre, der sie die letzte Stufe der Erniedrigung ist. Diese Bestimmung ist aber nicht zufällig, sondern hängt mit dem ganzen Charakter des Systems zusammen (Schneckenburger [1]). Der lutherischen Kirche ist Endliches und Unendliches in Eins, daher die Menschwerdung an sich nicht Erniedrigung: beide Begriffe sind verschieden. Der reformirten Kirche gilt der Grundsatz: finitum non est capax infiniti, desswegen fällt die Menschwerdung des Logos mit seiner Erniedrigung zusammen. Für die lutherische Lehre ist die menschliche Natur, caro, erniedrigt in diesem Zustand; für die reformirte ist dieselbe durch Annahme des λόγος erhöht. Daraus folgt, dass den Lutheranern das handelnde Subject in der unitio eigentlich der Gottmensch nach beiden Naturen ist, den Reformirten aber der λόγος ἄσαρκος. Die Erhöhung ist den Lutheranern nur ein Wiedergeben des alten Besitzes an das Fleisch, schon Bethätigung des königlichen Amtes in den drei Acten der Besitzergreifung: Hölle, Erde, Himmel. Dem reformirten System ist sie ein Process des Gottmenschen selbst, eine Verklärung seiner menschlichen Natur mit ihren wesentlichen

1) Zeller, theol. Jahrbücher 1844, 2. 3.

Eigenschaften in successivem Wachsthum. Diese Verklärung beginnt erst mit dem Ende der alten menschlichen Natur Christi, mit der Auferstehung und ist eine Erhöhung über Grab und Tod, über die Erde, über alle Creatur und die letzte Vollendung, wenn auch die menschliche Natur an der sessio ad dextram Theil nimmt. Nur in allmäligem Process somit wird das Endliche der Vergöttlichung fähig, und der menschlichen Natur Christi auf Erden können die göttlichen Eigenschaften nicht mitgetheilt sein. Dies veranlasst bei den Lutheranern den Vorwurf des Nestorianismus, quasi duae illae naturae eo modo unitae sint quo duo asseres conglutinantur, wogegen sie so gerne das Gleichniss des ferrum candens gebrauchen. Dies ist die ἀλλοίωσις des Zwingli, gegen welche nach Luther Form. Conc. VIII, 39 als eine larva diaboli protestirt. So strebt denn die lutherische Lehre immer nach Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, aber diese schlägt zur Vernichtung des Menschlichen aus, und damit hat sie die Consequenz der alten Kirche und ihrer einseitigen Hervorhebung des Göttlichen gezogen, nämlich den letzten Auslauf des Doketismus und Eutychianismus; die reformirte Kirche dagegen, die in Nestorianischer Weise das Menschliche neben dem Göttlichen mit wirklicher Bedeutung anzuerkennen strebt, hat die Losung der ebjonitisirenden Richtung gegeben, welche jetzt an die Reihe kommt, nämlich der

2. einseitigen Hervorhebung der menschlichen Seite.

A. Osiander machte noch einen tiefern Versuch der Auffassung der Person Christi. Christus ist ihm wahrhaftes Ebenbild Gottes, Urbild der Menschheit, seine Idee in Gott von Ewigkeit auf unaussprechliche Weise vorhanden, aber in Adam nicht vollkommen realisirt. Aber auch bei Osiander ist schon die Präexistenz zu einer nur ideellen geworden. Dieselbe wird zwar von den Arminianern arianisch angenommen, von den Socinianern aber geleugnet. Diesen ist Christus nicht wesensgleich mit Gott, sondern hat seine Würde nur durch Mittheilung göttlicher Eigenschaften an ihn. Wenn auch Gott geworden, ist er doch wesentlich Mensch. Von

nun an ist der Fortschritt der Theologie von der Anthropologie, somit von der Philosophie abhängig.

A. Wolf bis Kant.

Die Wolf'sche Demonstrirmethode gab schon dem Geist eine Richtung auf das Äusserliche, und die Beweiskraft für die Offenbarung in Christo ruhte auf Äusserlichkeiten. Gelang der Beweis vollständig, so hatte ihn die Vernunft zu Stande gebracht; gelang er nicht, so unterwarf die erstarkte Vernunft sich nicht mehr so leicht der äussern Autorität. Das Gesetz des Widerspruchs hob die communicatio idiomatum auf. Damit war man beim Nestorianismus angekommen. Nun gab man die Homousie auf und holte den Arianismus ein. Wenn aber Christi Menschheit die wahre sein soll, so wird der Arianische Logos nur zur göttlichen Kraft. So kam man auf Paul von Samosata und den Ebjonitismus zurück. Döderlein: temerarium omnino videatur, illam *particulam divinitatis,* si fas sit dicere, separare a Jesu atque χαρακτῆρα divinum, qui ipsi impressus est, vel delere velle, vel non agnoscere. Seiler: „Wo ist was Grösseres unter den Menschen gefunden worden, als eine von sündlichen Unvollkommenheiten befreite Natur, eine uneigennützige, unbefleckte Tugend, die reinste, wärmste Liebe zu Gott und allen Menschen? Und das ist nur ein schwaches Bild des Menschen Jesu. Und es sollte Gott unanständig gewesen sein, sich mit einem so würdigen Manne näher zu verbinden?“ So bezeichnete die praktische Dogmatik alle speculativen Elemente als unwesentlich. An die Stelle Christi trat der Mensch Jesus, ausgezeichnet durch seine Tugend und durch seine Lehre. Die freidenkende Aufklärung des Materialismus und Deismus entfremdete der Person Christi und aller göttlichen Offenbarung. Der unbefleckte Charakter des Erlösers wurde angegriffen. „Nun hatte die Person Christi alle Stufen der Erniedrigung durchlaufen; auf sein Sterben im Bewusstsein der Menschen sollte eine desto glorreichere Auferstehung folgen.“

B. Kant.

Die erstarkte Subjectivität hatte an der Idee des Sittlichen einen Halt gewonnen und in ihr die Möglichkeit einer

Offenbarung, wenn auch einer zeitweisen, gefunden. Das radicale Böse forderte eine Wiederherstellung der Menschheit. Diese ist vermittelt 1) durch die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit. Wird dieselbe auch nicht vollkommen erreicht, so liegt doch das Streben eines neuen Lebens als Einheit vor Gott, und durch dieses neue Leben übernimmt der Mensch viele Entsagungen, die eigentlich den alten Menschen treffen sollen. Es sind dies stellvertretende Leiden für die vergangenen Sünden. 2) Das ethische Gemeinwesen wird gestiftet durch einen allgemeinen Willen, der zugleich der Wille aller Einzelnen ist, einen absoluten Gesetzgeber, und der Glaube an ihn wird durch die Idee der Vollendung des ethischen Gemeinwesens gefördert: die ideale Kirche. 3) Um real zu werden, nimmt das ethische Gemeinwesen die Form eines statutarischen Glaubens an. Dies setzt ein factum, einen Stifter voraus. Dazu ist es allgemeiner Hang, dass die Menschen für ihre Vernunftwahrheiten eine sinnliche Bestätigung suchen, und solche Statuten müssen somit als Vehikel der ewigen Wahrheit dienen. Wie die Offenbarung überhaupt, muss auch die Person des Stifters einen rein sittlichen Charakter haben. Das Historische an ihm kann zwar nöthig sein, um uns die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit vorstellig zu machen, es wäre aber Anthropomorphismus, wenn wir diesen Schematismus der Einbildungskraft zu einer Erweiterung unserer Erfahrung stempeln wollten. Desswegen brauchen wir auch nicht die historische Erscheinung eines absolut Sündlosen, wenn nur die Grundmaxime seiner Gesinnung sittlich war. Das Historische kann seine verbindliche Kraft erst von der Vernunft entlehnen, und die Idee hat ihre Kraft vollkommen in sich. Desswegen muss die reine Moralität einmal die Krücke abwerfen. „Der Weise soll, während er der Menge die zur Zeit noch unentbehrliche Krücke nicht entzieht, sehen, dass der Glaube an den Sohn Gottes, nur der Glaube an sich selbst, dass die Menschheit, soferne sie sittlich ist, der Gott wohlgefällige Sohn ist. Christus ausser uns und Christus in uns sind beide eins.“ So wird denn die Geschichte Christi als eine ewige gefasst. „Man sieht leicht, dass, wenn man diese lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit nur einzig

populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinn) für alle Welt zu aller Zeit praktisch giltig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierin seine Pflicht zu erkennen" [1]. Aber das Eigenthümliche nun ist eben, dass wegen dieser ewigen Giltigkeit der Idee das Historische als Vehikel weggeworfen wird. Charakteristisch ist, dass Göttliches und Menschliches mechanisch und äusserlich einander gegenüberstehen, der Autonomie der menschlichen Vernunft die Heteronomie eines heiligen Gesetzgebers. Dieser Widerspruch soll gehobe n werden durch die

3. Versuche, das Göttliche und Menschliche in gleicher Berechtigung und wesentlicher Einheit zu begreifen.

A. Die Philosophie.

1.

Schelling sagt in der Methode des akademischen Studiums: Um sich zu offenbaren, muss das göttliche Leben in beschränkte Form eingehen. Das Endliche ist die nothwendige Form des offenbaren Gottes. Es ist Gott in seinem Werden oder der Sohn Gottes. Die Idee der Menschwerdung ist Princip der Philosophie. Aber die Theologen fassen diess als einzelne Person. Das Einzelne aber kann nicht Dogma sein, sondern nur die ewige Idee. Gott ist ewig ausser aller Zeit, und seine Offenbarung kann nicht äusserlich in der Zeit erkannt werden, sondern nur im Geist. Als eine ewige Idee war die Idee des Christenthums schon ausserhalb des Christenthums, und die alten Religionen sind Prophezeiungen auf dasselbe. Christus ist der Gipfel, aber auch wieder der Anfang der Menschwerdung. Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte, sofern ihre Idee Sein des Unendlichen im Endlichen ist. In Christus kam das wahre Unendliche in das Endliche, um es in seiner eigenen Person zu opfern. Aber auch er war eine vergängliche Erscheinung. Nach seinem Wirken kehrt er

1) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Frankfurt und Leipzig 1793. S. 105.

wieder in's Unendliche zurück, und die Menschheit ist eben der ewige Sohn Gottes. Mehr Gewicht auf das Positive legt Sch. in der Freiheitslehre. Alles Werdende muss einen Grund haben, und dieser ist auch in Gott, die Natur. Dieselbe wirkt zuerst für sich selbstständig, damit eine Geburtsstätte des Geistes da sei. Aber nun geht in der Tiefe des göttlichen Wesens das erkennende Princip auf. Diess ist realisirt im Menschen und die höchste Offenbarung Gottes urbildlich in ihm. Aber diese Geburt des Geistes ist nur durch Kampf vermittelt. Der Grund widerstrebt und hiedurch entsteht die Entwicklung der Geschichte. Das Reich der Natur endet in einer tragischen Periode des Schicksals und tiefer Entzweiung, aber auf das Schicksal folgt die Vorsehung. Gott offenbart sich in seiner Liebe. Die Erlösung des persönlichen Geistes muss also von Gott ausgehen. Je gewaltiger das Böse als geistig persönliche Macht herausgetreten war, um so nothwendiger war die Erscheinung des Mittlers in einer persönlichen, menschlichen Gestalt. Nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Durch diese Verbindung wird die Natur zur Basis des Guten heruntergesetzt, und nun beginnt das Reich des Geistes. — Hiemit wird, worin Kant überwunden ist, die universale Bedeutung des Christenthums anerkannt und zugleich der hohe Werth der Persönlichkeit für die Erlösung zugegeben. Aber das Hauptgewicht liegt doch auch so auf der Entwicklung des werdenden Gottes [1]).

2.

Hier schliesst sich Hegel an. Gott ist der Dreieinige, als Gott wesentlich diess, sich zu manifestiren. Aber in ihm selbst ist der Unterschied sogleich wieder aufgehoben. Das Andere, dem er sich offenbart, ist er selbst. In ihm ist so nur ein Spiel des Unterschieds. Damit es ernst mit demselben werde, muss Gott den Sohn aus sich entlassen als die Welt, die frei für sich existirt. Die Welt ist Natur und endlicher Geist. In seiner ersten Gestalt ist dieser natürlicher

1) Über die Neuschelling'sche Philosophie der Offenbarung vgl. Heyder Art. Schelling in Herzog's Encyklopädie XIII. S. 544—548.

Geist. Aber als Geist soll er nicht natürlich sein. Er erkennt sich daher in seiner Natürlichkeit als böse, und je mehr das Absolute in ihm aufgeht, desto unendlicher ist der Widerspruch und die Entzweiung im endlichen Geist. Wie kommt es zur Versöhnung? Diese setzt voraus, dass der Gegensatz an sich aufgehoben sei. Diess kann aber dem Menschen nicht offenbar werden durch die Natürlichkeit; denn sie weiss Gott nicht, sondern nur durch den Geist und zwar nicht durch den menschlichen, denn dieser ist im Gegensatz befangen, sondern nur durch Gott und zwar dadurch, dass Gott selbst Mensch wird. Gott muss das Moment der Unmittelbarkeit an sich nehmen, und zwar geistige Unmittelbarkeit, d. h. menschliche Gestalt. Es handelt sich nicht um die speculative Nothwendigkeit, sondern (hier kommt Hegel auf einen Kant'schen Gedanken zurück) um sinnliche Gewissheit. Gott muss als Einzelner, als ausschliessender Mensch erscheinen, ein Anderer sein für Andere, für die Gemeinde. Aber die einzelne Person geht als sinnliche Erscheinung vorüber, ihre Geschichte ist eine vergangene. Der Tod Jesu ist erst die Probe für den Glauben, die Probe seiner Menschheit, das Äusserste seiner Gottheit, des Todes Tod. Die historische Erscheinung kann auf zweierlei Art betrachtet werden, einmal als Mensch seinem äusserlichen Zustande nach, wie er der irreligiösen Betrachtung als ein gewöhnlicher Mensch erscheint, wie auch Sokrates; und dann nach der Betrachtung im Geist und mit dem Geist. Diess ist die wahrhafte Betrachtung in der Religion [1]). Die äussere Beglaubigung durch Wunder ist dem Geist inadäquat und den Zweifeln unterworfen. Aber mit dem Tode Christi und für den Geist wird der sinnliche Inhalt in der Gemeinde ein ganz anderer: Jesu Geschichte ist Gottes Geschichte. — Es ist auf den Punkt aufmerksam gemacht worden, wo Hegel die speculative Deduction verlässt und auf den anthropologischen Standpunkt der sinnlichen Gewissheit herabsteigt. Der Weg von oben nach unten ist so in der That mit dem von unten nach oben vertauscht, und so werden wir zu Durchführung des letzten hingeleitet, als dessen Princip

1) Religionsphilosophie. 2. Aufl. II. 287.

B. das christliche Bewusstsein

gegeben ist von Schleiermacher [1]), der in seiner Deduction an die Kant'sche anthropologische Begründung des ethischen Gemeinwesens anknüpft. Seine eigenthümliche Ansicht bestimmt sich im

1.

Verhältniss zur Kirchenlehre und zwar nach den beiden Sätzen:

I. In Jesu Christo waren die göttliche und menschliche Natur zur Einheit einer Person verknüpft [2]). 1) Als das Subject der Vereinigung bezeichnet die Kirchenlehre mit Jesus Christus auch die göttliche Natur von Ewigkeit, so dass die Vereinigung nicht als constitutives Element, sondern schon als That erscheint. 2) Göttliche Natur: abgesehen davon, dass Göttliches und Menschliches hier unter Einen Begriff subsumirt werden, ist Natur ein polytheistischer Ausdruck. 3) Natur und Person stehen sonst in umgekehrtem Verhältniss, so dass diese das Einzelne, jene das Allgemeine, einen Inbegriff von Gesetzen, bezeichnet. Entweder also müssen sich die Naturen vermischen, oder eine der andern weichen. Sagt man, sie seien vereinigt, so ist die Zweiheit, sie seien verknüpft, so ist die Einheit gefährdet. Hat Christus nur Einen Willen, so ist die eine Natur unvollständig, hat er zwei, so können diese nicht eins sein, sondern nur zusammenstimmen, und der eine ist nur ein mitbegleitender, also überflüssiger. Ebenso müsste er dann aber auch einen doppelten Verstand haben, einen göttlichen intuitiven und einen menschlichen discursiven. Nimmt man noch Rücksicht auf die Trinität, so hat man in dem Einen göttlichen Wesen drei Personen und in diesen wieder zwei Naturen. So sind die dogmatischen Bestimmungen nur aus unbestimmten Symbolen und wissenschaftlichen Spitzfindigkeiten entstanden, während nach Schl. der Leib Christi Organismus für das göttliche Princip wird, λόγος σὰρξ ἐγένετο.

1) Der christl. Glaube § 93—99. S. 29—84.
2) § 96.

II. Bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen war die göttliche allein thätig, die menschliche allein leidend: während des Vereintseins war auch jede Thätigkeit beiden eine gemeinsame [1]. 1) Die *unitio*. Ist die Rede von der Entstehung der eigenthümlichen Persönlichkeit Christi, d. h. vom Hineinpflanzen des Göttlichen in ihn, so war die menschliche Natur nur leidend; ist aber Christus eine vollkommene menschliche Person, so muss auch die Bildung dieser ein Act der menschlichen Natur gewesen sein, und so ist nach dem ewigen Rathschlusse der Schöpfung Christus als menschliche Person zugleich mit der Welt werdend gewesen. Die ἀνυποστασία der menschlichen Natur gilt somit nur, sofern dieselbe ohne hinzutretende göttliche Thätigkeit die Person des Erlösers nicht hätte zu Stande bringen können. Übernatürliche Erzeugung ohne männliche Thätigkeit: Darauf ist in den neutestamentlichen Zeugnissen kein besonderes Gewicht gelegt, ebenso haben die Symbole keine dogmatische Abzweckung; durch das Übernatürliche in unserem Sinn ist die beiderseitige Geschlechtsthätigkeit für unzureichend erklärt, eben damit auch die theilweise Aufhebung derselben, man müsste denn nur eine Reihe unsündlich empfangener und gebliebener Mütter annehmen. 2) Die *unio* muss in jedem Augenblick eine solche sein, dass die Thätigkeit von dem Sein Gottes in Christo ausgeht. Der fast stetige, leidende Zustand des Mitgefühls war ursprünglich durch die Liebe bestimmt und die Zustände des Organismus waren entweder bewusstlos, mithin unpersönlich, oder, wenn bewusst, von göttlichem Impuls durchdrungen. Auch während der Vereinigung war das Göttliche sich gleichbleibend und nur seine in die Erscheinung übergehende Seite war zeitlich. Von der communicatio idiomatum kann bei der unio personalis, der Einheit eines naturgemässen Lebensverlaufs nicht die Rede sein, da die göttlichen Eigenschaften die menschlichen ausschliessen oder quiescirend gedacht werden müssen, ruhende Eigenschaften aber keine sind. — Schleiermacher's Aufgabe ist so-

1) A. a. O. § 97.

nach, eine innigere Vereinigung beider Seiten des Gottmenschen herzustellen. Diess hat er versucht in seiner

2.

Construction der Christologie. Thätigkeit und Würde des Erlösers weisen auf einander zurück [1]). Die Thätigkeit selbst aber ist aus den Wirkungen zu ersehen. Diese verlangen den Satz: der Erlöser musste als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein [2]). Wenn nach dem christlichen Bewusstsein dem menschlichen Geschlecht keine vollkommenere Gestaltung seines Gottesbewusstseins bevorsteht, so ist jeder Zustand des neuen Gesammtlebens nur Annäherung, und diess ist die urbildliche Würde des Erlösers, nicht in den tausenderlei Beziehungen des Lebens, sondern nach der Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, allen Lebensmomenten den Impuls zu geben. Um Christus, weil in diesem Gesammtleben das Gottesbewusstsein noch immer unvollkommen ist, nur eine vorbildliche Würde beizulegen, könnte man 1) die Möglichkeit der Vollendung des Gottesbewusstseins zugeben, aber ihre zeitliche Realität läugnen, so aber wäre die Schöpfung des Menschen nicht vollendet und der Mensch unter das Thier gestellt, da in den gebundenen Naturwesen ihr Begriff vollkommen dargestellt ist, indem die einen die andern ergänzen, bei freien Wesen aber diess nicht möglich ist. Andererseits liegt die Möglichkeit einer solchen Steigerung und Productivität nur im Urbilde, sonst müsste ja die Menschheit selbst diese Idee sich geschaffen haben, dann aber wäre sie wegen des Zusammenhangs von Willen und Verstand nicht mehr sündhaft; 2) liegt darin die Hoffnung, dass die Edelsten des Menschengeschlechts einmal werden über Christus hinausgehen. Diess aber ist die Grenze des christlichen Glaubens. Christlich wäre noch, zu sagen, Christus sei durch Unvollkommenheit der Sprache und der äussern Verhältnisse gehindert gewesen, den innersten Gehalt seines geistigen Wesens darzulegen, so sei alles über seine Erscheinung Hinausgehen nur vollkommene Darstellung von diesem. Aber die

1) A. a. O. § 92.
2) A. a. O. § 93.

Behauptung, er sei seinem innersten Wesen nach nicht mehr als seine zeitliche Erscheinung und das Christenthum lasse sich nur vermöge einer glücklichen Organisation nach jedem vollkommenen Urbild umbilden, führte darauf, dass Christus bei seiner Erscheinung ganz in die Schranken des Gegebenen eingezwängt, mithin nur ein Erzeugniss des geschichtlich Gegebenen, ein revolutionärer, jüdischer Gesetzverbesserer wäre. Wie aber nun wurde dieses Urbild geschichtlich? Jesus muss zwar in das sündliche Gesammtleben eingetreten, aber er darf nicht aus ihm her sein, und sein geistiger Gehalt muss erklärt werden aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen Act Gottes. 1) Vom Anfang seines Lebens abwärts muss er sich auf dieselbe Weise wie alle entwickelt haben. Sein Gottbewusstsein konnte nur allmälig, aber zugleich mit dem sinnlichen erstarken. Zur Geschichtlichkeit seiner Entwicklung gehört auch die Volksthümlichkeit seiner Bildung. 2) Muss seine Entwicklung ganz frei sein von allem Kampf, so dass wir das Werden seiner Persönlichkeit uns vorstellen können als stetigen Übergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit; auch die Volksthümlichkeit war nicht Princip, sondern Organismus seines Lebens. Hienach ist denn der Erlöser allen Menschen gleich durch die Selbigkeit der Natur, von Allen verschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, das Sein Gottes in ihm [1]. Die Identität der menschlichen Natur ist durch die Unsündlichkeit nicht gestört, da die Sünde nicht zum Wesen des Menschen gehört. Nur ist Christus dadurch den ersten Menschen nicht näher gestellt als anderen. Der Unterschied aber hat in der Identität seinen Grund. Vermöge dieser gehören die, welche eine Zeit charakteristisch bestimmen, mit denen, über welche sie als in irgend einer Beziehung mangelhaft ihren Einfluss erstrecken, zusammen, sind aber eben darum nicht aus dem Kreise, in dem sie stehen, zu begreifen. So auch Christus im Verhältniss zum Menschengeschlecht. Durch diesen allgemeinen Ort in der menschlichen Natur ist

1) A. a. O. § 94.

aber eben so wenig seine persönliche Würde aufgehoben: das Sein Gottes in ihm als reine Thätigkeit. In den Dingen sind die leidentlichen Zustände rein leidentlich. Im Lebendigen, sofern es vermöge der allgemeinen Wechselwirkung repräsentirt ist, ist schon ein Sein Gottes. Eigentlich aber gilt diess nur bei dem Vernünftigen, da das Bewusstlose allen Kräften der Welt keine lebendige Empfänglichkeit entgegenstellt. Das Intelligente dagegen hat vor Christus und ohne Christus kein reines Gottesbewusstsein gehabt und wird immer vom sinnlichen Selbstbewusstsein überwältigt. Daher ist nur in Christus ein Sein Gottes und in der menschlichen Natur nur, sofern wir diese auf Christum beziehen. Christus vermittelt somit das Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes in der Welt in Wahrheit. Zugleich ist er als ursprüngliche That der menschlichen Natur, d. h. als derselben von der Sünde nicht afficirter, die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur [1]). Seine specifische Dignität aber besteht nun näher [2]) 1) in seiner wesentlichen Unsündlichkeit, so dass er den Grund derselben in sich selbst hat, nicht in äusseren Umständen (potuit non peccare). Aber weil diess zugleich die Möglichkeit zu sündigen in sich schliesst, ist es zu verbinden mit non potuit peccare, was eine göttliche Bewahrung als über dem Erlöser waltend setzt. Was die Möglichkeit der Versuchung betrifft, so gehört der Gegensatz von Lust und Unlust zur menschlichen Natur, aber dieser konnte bei Christus nur im Gefühl ruhen, nicht zum Begehren und Abstossen werden. Ebenso kann Jesus Irrthum weder selbst erzeugt noch von andern Menschen aufgenommen haben, abgesehen von Vorstellungen, deren Vertreter andere sind, die man daher ohne Prüfung gutheisst [3]). Natürliche Unsterblichkeit hatte Jesus, sofern für ihn der Tod kein Übel sein konnte, objectiv aber musste er sterblich sein, um leiden zu können. 2) Schlechthinige Vollkommenheit. Dazu gehört leibliche Urbild-

1) § 94, 3 S. 45.
2) § 98.
3) Vgl. mit dieser »Accommodation« Renan, vie de Jésus S. 170: Jésus se plia aux idées, qui avaient cours de son temps, bien qu'elles ne fussent pas précisément les siennes.

lichkeit als Organ der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, gleich weit entfernt von Meisterschaft einzelner Functionen, wie von krankhafter Schwächlichkeit. — Die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi [1]), so wie die Vorhersagungen von seiner Wiederkunft zum Gericht können nicht als eigenthümliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden, sondern hängen mit der Lehre von der Schrift zusammen.

C. Stand der Frage.

1.

So ist denn, während Hegel auf ein Werden Gottes hinauskam, Schleiermacher auf ein Sein Gottes in Christo zurückgekommen und hat durch diesen Begriff die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu fassen und zu bestimmen gesucht. Aber dieses Sein Gottes ist nur ein Princip, nur eine Lebenskraft, nicht etwas Persönliches. So konnte die Frage entstehen, ob bei Schleiermacher die Bedeutung Christi nicht eben darin liege, dieses Lebensprincip in die Menschheit eingeführt zu haben, was auf eine Ursache, nicht auf einen persönlichen Stifter der Gemeinde zurückführte. Es ist diess der Gegensatz des geschichtlichen oder urbildlichen, des historischen oder idealen Christus [2]), welcher

1) Schleiermacher a. a. O. § 99.

2) Vgl. Baur, Inauguraldissertation: comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole. Tübinger Zeitschrift 1828 S. 220—64. Schleiermacher, zweites Sendschreiben an H. D. Lücke. Sämmtl. Werke. 1. Zur Theologie Bd. II. S. 627 f. (ursprünglich Stud. und Kritiken 1829 S. 503 f.) Baur, Gnosis S. 661 f. Christliche Lehre von der Versöhnung S. 623 f. Dreieinigkeit und Menschwerdung III. S. 862—872. 959—99. Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts S. 195—202. Strauss, Schlussabhandlung des Lebens Jesu. Vierte Aufl. 1840. Bd. II. 663—719. Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Drittes Heft, Tübingen 1837. Abhandlung: Vergängliches und Bleibendes im Christenthum, in »zwei friedl. Blätter« 1839. Christl. Glaubenslehre. Zweiter Band 1841 S. 193 ff. Rosenkranz, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit 1839. J. Schaller, der historische Christus und die Philosophie 1838. A. Schweizer, über die Dignität des Religionsstifters. Studien und Kritiken 1834. Heft 3. 4.

gegenwärtig an die Stelle des Menschlichen und Göttlichen getreten ist. Die Unmöglichkeit der historischen Construction führte die Hegel'sche Linke auf die Behauptung, der ideelle Christus habe in der Dogmatik an die Stelle des historischen zu treten, oder, wie man sich ausdrückte [1], die Prädikate, die man sonst Christo beigelegt, müssen als ihr Subject die Menschheit erhalten. Denn das Menschengeschlecht sei der Sohn Gottes. Diess wurde

1) philosophisch damit begründet, dass die Idee ihre Fülle nicht in Ein Individuum ausschütten könne, um gegen die Übrigen zu geizen, oder, wie sich die neueste Kritik ausdrückt (Rénan, vie de Jésus XLVIII): aucune apparition passagère n'épuise la divinité; Dieu s'était révélé avant Jésus, Dieu se révélera après lui. Ja vom Hegel'schen Standpunkte musste gesagt werden, dass jedenfalls das Höchste nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung stehen müsse. Damit war aber eigentlich gesagt, dass die Idee immer nur wirklich werde, nie wirklich sei. An die Stelle der positiven Unendlichkeit ist das mathematisch Endlose des Processes in infinitum getreten und, wenn dieser auch geschlossen würde, so liegt doch die Voraussetzung zu Grunde, dass viele Unvollkommene zusammen einen vollkommenen constituiren.

2) Die Consequenz für die Person Christi, des historischen Jesus, blieb in der Tübinger Schule mehr im Hintergrunde. Ist die Idee Alles, so schloss man, so ist sein Werth eben der, die Idee der Gottmenschheit in den Menschen zuerst belebt zu haben. Davon geht die neueste Kritik in Renans zu schneller Berühmtheit in allen (namentlich katholischen) Landen gelangtem Buche (Vie de Jésus S. 13) auch aus: Ce mélange confus de claires vues et de songes, cette alternative de déceptions et d'espérances, ces aspirations sans cesse refoulées par une odieuse réalité, trouvèrent enfin leur interprète dans l'homme incomparable, auquel la conscience universelle a décerné le titre de Fils de Dieu, et cela avec justice, puisqu'il a fait faire à la religion un pas auquel nul autre

1) Strauss, Leben Jesu II. S. 709 f.

né peut et probablement ne pourra jamais être comparé.

Weiter gebührt aber Renan hier gerade das Verdienst, auf die schwebende Frage, wer der geschichtliche Jesus eigentlich gewesen, sich näher eingelassen zu haben. Die Hauptstellen dieser seiner geschichtlichen Anschauung sind folgende: „Jésus n'énonce pas un moment l'idée sacrilège, qu'il soit Dieu. Il se croit en rapport direct avec Dieu, il se croit fils de Dieu. La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus.. Dieu conçu immédiatement comme Père, voilà toute la théologie de Jésus. Et cela n'était pas chez lui un principe théorique, une doctrine plus ou moins prouvée et qu'il cherchait à inculquer aux autres... Il ne prêchait pas ses opinions, il se prêchait lui-même... Jésus n'arriva pas sans doute du premier coup à cette haute affirmation de lui-même. Mais il est probable que, dès ces premiers pas, il s'envisagea avec Dieu dans la relation d'un fils avec son père. Là est son grand acte d'originalité; en cela il n'est nullement de sa race. Ni le juif, ni le musulman n'ont compris cette délicieuse théologie d'amour. Le Dieu de Jésus n'est pas le maître fatal qui nous tue quand il lui plaît, nous damne quand il lui plaît, nous sauve quand il lui plaît.. Le Dieu de Jésus n'est pas le despote partial qui a choisi Israël pour son peuple et le protège envers et contre tous. C'est le Dieu de l'humanité", p. 54—56. Weiter in Chap. VII. développement des idées de Jésus sur le royaume de Dieu: „L'influence de Jean-Baptiste avait été plus fâcheuse qu'utile à Jésus. Elle fut un arrêt dans son développement; tout porte à croire qu'il avait, quand il descendit vers le Jourdain, des idées supérieures à celles de Jean, et que ce fut par une sorte de concession qu'il inclina un moment vers le baptisme... La seule chose qu'il dut à Jean, ce furent en quelque sorte des leçons de prédication et d'action populaire. Dès ce moment, en effet, il prêche avec beaucoup plus de force et s'impose à la foule avec autorité. Il semble aussi que son séjour près de Jean .. mûrit beaucoup ses idées sur „le royaume du ciel." Son mot d'ordre désor-

mais, c'est la „bonne nouvelle,“ l'annonce que le règne de Dieu est proche. Jésus ne sera plus seulement un délicieux moraliste, aspirant à renfermer en quelques aphorismes vifs et courts des leçons sublimes; c'est le révolutionnaire transcendant, qui essaye de renouveler le monde par ses bases mêmes et de fonder sur terre l'idéal qu'il a conçu“, p. 83. „Qu'il y eût une contradiction entre la croyance d'une fin prochaine du monde et la morale habituelle de Jésus, conçue en vue d'un état stabile de l'humanité, assez analogue à celui qui existe en effet, c'est ce qu'on n'essayera pas de nier. Ce fut justement cette contradiction qui assura la fortune de son oeuvre. Le millénaire seul n'aurait rien fait de durable; le moraliste seul n'aurait rien fait de puissant. Le millénarisme donna l'impulsion, la morale assura l'avenir. Par là, le christianisme réunit les deux conditions des grands succès en ce monde, un point de départ révolutionnaire et la possibilité de vivre . . . car le monde veut à la fois changer et durer. Jésus, en même temps qu'il annonçait un bouleversement sans égal dans les choses humaines, proclamait les principes sur lesquels la société repose depuis dix-huit cents ans. Ce qui distingue, en effet, Jésus des agitateurs de son temps et de ceux de tous les siècles, c'est son parfait idéalisme. Jésus, à quelques égards, est un anarchiste, car il n'a aucune idée du gouvernement civil ... il annonce à ses disciples des démêlés avec la police, sans songer un moment qu'il y ait la matière à rougir. .. Jésus n'est pas un spiritualiste; car tout aboutit pour lui à une réalisation palpable; il n'a pas la moindre notion d'une âme séparée du corps. Mais c'est un idéaliste accompli, la matière n'étant pour lui que le signe de l'idée et le réel l'expression vivante de ce qui ne paraît pas“, p. 91. 92. „L'autorité du jeune maître allait ainsi tous les jours grandissant, et, naturellement, plus on croyait en lui, plus il croyait en lui-même“, p. 100. Vgl. das ganze chap. XV. Commencement de la légende de Jésus. — Idée qu'il a lui-même de son rôle surnaturel p. 168—181 mit dem Schlusse: le seul coupable en pareil cas, c'est l'humanité qui veut être trompée. Die Gesammtanschauung aber ist zum Schlusse ausgesprochen, chap. XVIII. Caractère

essentiel de l'oeuvre de Jésus S. 313 ff. S'être fait aimer, „à ce point qu'après sa mort on ne cessa pas de l'aimer," voilà le chef-d'oeuvre de Jésus et ce qui frappa le plus ses contemporains. On était son disciple non pas en croyant ceci ou cela, mais en s'attachant à sa personne et en l'aimant. Jésus n'est pas un fondateur de dogmes, un faiseur des symboles; c'est l'initiateur du monde à un esprit nouveau. C'est qu'en effet la religion de Jésus à quelques égards la religion définitive.. Son parfait idéalisme est la plus haute régle de la vie détachée et vertueuse. Le grand maître de ceux qui se réfugient dans ce royaume de Dieu idéal est encore Jésus. La fondation de la vraie religion est bien son oeuvre. Après lui, il n'y a plus qu'à développer et à féconder. Il a fondé la religion absolue, n'excluant rien, ne déterminant rien, si ce n'est le sentiment. S'il revenait parmi nous, il reconnaîtrait pour disciples, non ceux qui prétendent le renfermer tout entier dans quelques phrases de catéchisme, mais ceux qui travaillent à le continuer. . . En ce sens, nous sommes chrétiens, même quand nous nous séparons sur presque tous les points de la tradition chrétienne qui nous a précédée. Et cette grande fondation fut bien l'oeuvre personnelle de Jésus. Pour s'être fait adorer à ce point, il faut qu'il ait été adorable. L'amour ne va pas sans un objet digne de l'allumer, et nous ne saurions rien de Jésus si ce n'est la passion qu'il inspira à son entourage, que nous devrions affirmer encore, qu'il fut grand et pur. La foi, l'enthousiasme, la constance de la première génération chrétienne ne s'expliquent qu'en supposant à l'origine de tout le mouvement un homme de proportions colossales... Plaçons donc au plus haut sommet de la grandeur humaine la personne de Jésus... Ne disons pas davantage que la gloire de la fondation du christianisme doit revenir à la foule des premiers chrétiens, et non à celui que la légende a déifié... Jésus apparaît en tout comme supérieur à ses disciples. Les évangélistes eux-mêmes, qui nous ont légué l'image de Jésus, sont si fort au-dessus de celui dont ils parlent que sans cesse ils le défigurent, faute d'atteindre à sa hauteur. On

sent à chaque ligne un discours d'une beauté divine fixé par des rédacteurs qui ne le comprennent pas et qui substituent leurs propres idées à celles qu'ils ne saisissent qu'à demi. En somme, le caractère de Jésus, loin d'avoir été embelli par ses biographes, a été diminué par eux. La critique, pour le retrouver tel qu'il fut, a besoin d'écarter une série de méprises, provenant de la médiocrité d'esprit des disciples. S. 324. Cette sublime personne, qui chaque jour préside encore au destin du monde, il est permis de l'appeler divine, non en ce sens que Jésus ait absorbé tout le divin, ou lui ait été adéquat, mais en ce sens que Jésus est l'individu qui a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le divin... Au milieu de l'uniforme vulgarité, des colonnes s'élèvent vers le ciel et attestent une plus noble destinée. Jésus est la plus haute de ces colonnes qui montrent à l'homme d'où il vient et où il doit tendre. En lui s'est condensé tout ce qu'il y a de bon et d'élevé dans notre nature. Il n'a pas été impeccable; il a vaincu les mêmes passions que nous combattons; aucun ange de Dieu ne l'a conforté, si ce n'est sa bonne conscience; aucun Satan ne l'a tenté, si ce n'est celui que chacun porte en son coeur. De même que plusieurs de ses grands côtés sont perdus pour nous par la faute de ses disciples, il est probable aussi que beaucoup de ses fautes ont été dissimulées. Mais jamais personne autant que lui n'a fait prédominer dans sa vie l'intérêt de l'humanité sur les petitesses de son propre-amour. Voué sans réserve à son idée, il y a subordonné toute chose à un tel degré que, vers la fin de sa vie, l'univers n'exista plus pour lui. Il ne vivait que de son Père et de la mission divine qu'il avait la conviction de remplir... Mais quels que puissent être les phénomènes inattendus de l'avenir, Jésus ne sera pas surpassé. Son culte se rajeunira sans cesse; sa légende provoquera des larmes sans fin; ses souffrances attendriront les meilleurs coeurs; tous les siècles proclameront qu'entre les fils d'hommes il n'en est pas né de plus grand que Jésus. Aber der pathetische Schluss des Buchs [1] kann die Einlei-

1) Vgl. hiezu auch den erbaulichen Schluss des chap. XXV. Mort de Jésus.

tung nicht vergessen machen, XLVIII: la gloire de Jésus ne consiste pas à être relégué hors de l'histoire; on lui rend un culte plus vrai en montrant, que l'histoire entière est incompréhensible sans lui.

Es ist deutlich, dass in Renans Buche zwei Seiten neben einander hergehen, man kann kaum sagen, in einander verschlungen sind, die namentlich gegen den Schluss heraustretende Anerkennung des Höheren, Göttlichen, Weltbezwingenden in Christo und andrerseits seine Auffassung vom Standpunkte des in Deutschland überwunden geglaubten plattsten Rationalismus, von welchem aus er sich nicht scheut, geradezu die Unsündlichkeit Jesu aufzuheben. Auf dem Standpunkte der ernsten deutschen Kritik aber ist diese Folgerung noch nicht klar gezogen. Vielmehr harrt bei uns die Frage, was dem subjectiven Bewusstsein Christi, welches zuerst in Christo das Bewusstsein der Gottmenschheit vorfand, zu Grunde liege als das Objective, diese letzte Frage, auf welche seit Strauss die ganze Christologie hinausgeschoben ist, noch immer ihrer Antwort. Entsprach nichts wirklich Objectives, so sind die Aussagen Christi (auch bei den Synoptikern Matth. 11, 27, parallel, Matth. 28, 18. 20) zum wenigsten Selbsttäuschung, und er steht mit den grossen Männern in einer Reihe, deren Bewusstsein noch in Zeit und Umständen gebunden ist, oder vielmehr nicht einmal, denn gerade in dem, was zur Hauptsache gehört, hat er geirrt: statt den Menschen das Bewusstsein ihrer Gottmenscheit zu bringen, hat er dieselbe ausschliesslich sich beigelegt. Da aber Bewusstsein nach den ausdrücklichsten Erklärungen nicht blos theorethisch sein, sondern den ganzen Geist umfassen soll, so muss uns die Idee, welche im Bewusstsein Christi aufging, noch weiter führen zu einer objectiven Voraussetzung. Wenn in Christus der Menschheit das Bewusstsein der Gottmenschheit aufging, Gott aber sich in dem Menschen weiss, so setzt das doch ganz gewiss ein besonderes Verhältniss dieses Jesus zu Gott voraus. Ist diess aber ein specifisches Moment seines Bewusstseins, so muss auch durch dieses von Anfang der habitus seines Willens besonders constituirt gewesen sein. Durch die Unsündlich-

keit [1]) aber, oder, wie der Begriff neuerdings mehr theosophisch gefasst wird, die Urbildlichkeit des Gottmenschen, als des Haupts der ganzen Menschheit, des Repräsentanten der „wahren" Menschheit, des Collectivums, in welchem aller einzelner Individualitäten Urbilder sich sammeln (Dorner [2]), des „Centralindividuums" (Rothe), des „principiellen Menschen" (Ebrard), — diesen letzten Faden, an welchem für das Bewusstsein der Gegenwart die Christologie hängt [3]), tritt nun doch wieder Jesus aufs Neue aus der Reihe der andern Menschen heraus, und so ist denn der Faden der Entwicklung gerade von vorn wieder aufzunehmen.

2.

Diese weitere Entwicklung aber hat die Aufgabe, Göttliches und Menschliches in lebendige Einheit zu fassen, wodurch allein auch das Band zwischen Geschichte und Idee wieder festgeknüpft werden kann, wobei aber einerseits die Verklärung des Dualismus der beiden Naturen aus dem Zwielichte des trinitarisch gebrochenen und gespensterhaften

1) Vgl. Ullmann, Sündlosigkeit Jesu. 6. Aufl. 1853. Hofmann, Schriftbeweis II. 1859. S. 31 f. Hofmann findet in ihr die absolute, darum nirgends näher bewiesene Voraussetzung der Schrift: »die Sündlosigkeit seiner menschlichen Natur versteht sich ebenso von selbst, wie bei allen übrigen Menschen die fortgeerbte Sündhaftigkeit derselben.«

2) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 1227—43. Liebner, christl. Dogmatik I. 1849. S. 27—64.

3) Über Irving vgl. Dorner a. a. O. S. 1225: »wenn die Irvingianer mit Menken in Christus eine unreine Natur von Maria her setzen, deren rebellischen Willen zu überwinden, seine von ihm auch normal gelöste Aufgabe gewesen sei, so ist dabei ihre Absicht nicht, der Sündlosigkeit Jesu etwas zu entziehen, sondern nur die Wahrheit seiner Menschheit und seines Zusammenhangs mit uns in einer Weise festzuhalten, wodurch das Verdienst seines sich durchringenden Glaubenskampfes noch erhöht werde. Aber freilich erhält bei ihnen durch die Forderung, dass Christus in seinem Kampfe nicht anders gestellt gewesen sei, als jeder Gläubige, der des Beistandes des h. Geistes ebenso sicher sei, als Jesus dessen bedürftig war, der Logos eine so müssige Stellung, dass die Incarnation fast überflüssig wird, in bedenklicher Weise die Glaubigen Christo fast gleich gestellt werden.« Vgl. weiter Jul. Köstlin Art. Irving in Herzog's Encyklopädie VII. S. 74 f.

kenotischen [1]) Bewusstseins — des „modernen Theopaschitismus“ nach Dorner — (König, Sartorius, Liebner, Thomasius, Hofmann, Delitzsch, Gaupp, Steinmeyer, Schneider, Hahn, Ebrard, Kahnis, Lange) heraus in den klaren und vollen Tag einer wirklichen, ganzen und Einheitlichen Persönlichkeit, andererseits, bei der vollkommensten Berechtigung des Anthropocentrismus [Keim [2]), Gess [3]), Weizsäcker [4])], doch, im Gegensatze zu Renan's romanisirendem Rationalismus die specifische Würde des Menschensohnes, das „Sein Gottes in ihm“, die „beiden Tonnen“ sind (um Schleiermacher's Ausdruck zu wiederholen), zwischen welchen die Entdeckungsfahrt der neuen Zeit, soll sie nicht zu schlimmem Ende wieder beim Doketismus und Ebjonitismus anlangen, wird hindurchsteuern [5]) müssen.

IV. Werk und Amt Christi [6]).

A. Bis auf Anselm.

I. Erlösungthätigkeit Christi im Allgemeinen. Nach den Gnostikern geht dieselbe auf die Befreiung von der Materie, und, je nach ihrer Stellung zum Judenthum, vom

1) Vgl. hiezu Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II. 2. b. S. 260—64. Derselbe Jahrb. für deutsche Theologie I, 383 und die Kritik der neueren christologischen Theorieen bei Philippi, kirchl. Glaubenslehre IV, 1. S. 344—82.

2) Keim, Antrittsrede in Zürich: die menschliche Entwicklung der Person Christi.

3) Gess, Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel. Basel 1856.

4) Weizsäcker, das Selbstzeugniss des Johanneischen Christus. Jahrbücher für deutsche Theologie 1857. I. S. 154 ff. Zur Charakteristik des Johannesevangeliums, ebendas. 1859. IV. S. 685 ff.

5) Vgl. Delitzsch, System der biblischen Psychologie. Zweite Auflage. 1861. S. 326 f.

6) Vgl. Baur, christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1838. Thomasius, Christi Person und Werk III. 1. S. 157—215. Philippi, kirchl. Glaubenslehre IV. 2. S. 48—247.

Demiurgen, und die Erlösung ist so Mittelpunkt des ganzen Weltprocesses, meist nur vom Äon Christus mit Hilfe seines Vehikels, Jesus, vollbracht. Das Leiden Christi hatte dem Cerinth keine Beziehung auf die Erlösung. Nach Basilides konnte Keiner für Andere leiden, diess wäre gegen die göttliche Gerechtigkeit. So war auch Christus, obgleich vollkommen, doch nicht ohne Sünde. Nach Valentin hatte Christus durch sein Leiden die psychische Menschenclasse befreit, insofern als er ihnen Gleichgiltigkeit gegen körperliche Eindrücke gab. Dem Maricon ist der Tod Jesu Symbol für die Verpflichtung, dem Dienst des Weltschöpfers zu entsagen. Der ebjonitischen Richtung trat die Bedeutung Christi als des Propheten in den Vordergrund. Den Pseudoclementinen ist Christus der Prophet der Wahrheit, er wirkt Erneuerung des ursprünglichen Zustands der Menschheit, darum heisst er der zweite Adam, und vor Mose hat er nur den Vorzug der Universalität.

Den Kirchenlehrern musste die prophetische Thätigkeit Christi in Verbindung mit der Logosidee zusagen, und auch die Fortbildung der Menschheit von dem Sinnlichen zum Geistigen konnte von den Alexandrinern nur als im Sinne ihres Systemes liegend angenommen werden. Daher ist dem Clem. Al. Christus Vollender der Prophetie. Aber die Logosidee führte weiter zur Mittheilung eines neuen Lebensprincips. In Christo ist die Erneuerung des göttlichen Ebenbilds gegeben. Dahin gehört die ἀνακεφαλαίωσις der ganzen Menschheit bei Irenäus, da von selbst der Mensch die antiqua plasmatio Adami nicht hätte wiederholen können. Tert.: Vor Christus war der Mensch nur dem Namen nach Gottes Bild. Clem. Al.: Der göttliche Logos ist Mensch geworden, damit wir von einem Menschen lernen, wie der Mensch wieder Gott werden kann. Orig.: Desswegen begann in Christo eine innige Verschmelzung der menschlichen und göttlichen Natur, damit die menschliche Natur göttlich werde, nicht allein in Jesu, sondern in Allen, die ihn im Glauben aufnehmen. Dahin gehört auch die ἀφθαρσία, welche (Justin) Christus den Menschen gebracht hat. Zusammengefasst werden die Verdienste Christi bei Eusebius: 1) der Logos lehrt; 2) nimmt weg unsere Sünden, 3) als

ein ἱερεῖον, Opfer Gottes; 4) reinigt uns von der δαιμονικὴ ἐνέργεια; 5) gibt uns die Hoffnung des Lebens. Damit sind wir schon in der Hauptsache geführt auf

II. den Erlösungstod Jesu. Vorherrschend war in dieser Zeit dessen

1. Beziehung auf den Teufel, der so an die Stelle des gnostischen Demiurgen tritt und ein Recht auf den Menschen hat, wenn gleich ein tyrannisches (Iren., Leo d. Gr.), oder nur scheinbares (Greg. d. Gr.). Nach Iren. hat er eigentlich als vim inferens kein Recht über die Geschöpfe, aber durch Verführung, suadela, hat er Macht über sie erlangt. Gott konnte ihm nun die Macht gewaltsam entreissen, aber es ziemte sich juste et rationabiliter mit ihm zu verfahren und diess durch suadela zu thun. Diese tritt ein, wenn ein Mensch durch seine eigene Freiheit sich der Macht des Teufels entzieht. Aber als Mensch kann er diess nicht, sondern nur als Gottmensch. Das rechte Mittel war der Gehorsam. Die wirkliche Erlösung aber wird dem Tode Jesu zugeschrieben, ohne dass diess weiter entwickelt wäre. Clem. Al.: σαρκὶ ἐνδεθεὶς, τούτῳ τὸν ὄφιν ἐχειρώσατο καὶ τὸν τύραννον ἐδουλώσατο, τὸν θάνατον. Orig.: Das Reich der Dämonen steht dem des wahren Gottes gegenüber, wird aber durch jeden Märtyrertod geschwächt, am meisten durch den Tod Jesu, der für die ganze Welt starb. Der Teufel hat ein Recht über den Menschen. Diess wird ihm genommen durch Tausch, indem ihm das Blut Jesu geboten wird. Allein hier ist nun der Teufel betrogen worden. Er bedachte die Qual nicht, die ihm die Festhaltung Jesu verursachte, und die er nicht ertragen konnte. So ist Christus der Herr des Gesetzes geworden. Diese Vorstellung der Überlistung des Satans wurde besonders durch Leo d. Gr. und Gregor weiter ausgebildet. Aber auch die beiden Gregore stellen den Teufel dar als von einer Lockspeise gefangen. Greg. Naz. ὁ σοφιστὴς, θεότητος ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται. Greg. Nyss. ταύτην τὴν δύναμιν (Wunderkraft) ὁρῶν πλεῖον τοῦ κατεχομένου τὸ προκείμενον εἶδεν ἐν τῷ συναλλάγματι. τούτου χάριν αὐτὸν αἱρεῖται λύτρον τῶν ἐν τῇ τοῦ θανάτου φρουρᾷ καθειργμένων γενέσθαι· ἀλλὰ μὴν ἀμήχανον ἦν γυμνῇ προςβλέψαι τῇ τοῦ θεοῦ φαντασίᾳ μὴ σαρκός τινα μοῖραν

ἐν αὐτῷ θεωρήσαντα. ὡς ἂν εὔληπτον γένοιτο τῷ ἐπιζητοῦντι τὸ ἀντάλλαγμα, τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέαματι τῆς σαρκὸς συναποποσθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος· ἀπατᾶται γὰρ ὁ προαπατήσας. Auch nach Johann von Damask musste er, wie Saturn, Alles ausspeien, was er verschlungen. Mit dem Allem sollte zwar dem Teufel ein Lösegeld geboten werden, aber dasselbe ist nur ein Schein und die ganze Menschheit Christi wird nur doketisch gefasst. Als einen reinen Rechtsstreit dagegen betrachtet August. die Sache, nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae ut potestas ejus tamdiu valeret, donec interficeret justum, in quo nihil dignum morte posset ostendere. Doch wird gegen diese Beziehung auf den Teufel polemisirt und damit die

2. Beziehung auf Gott eingeleitet durch Greg. Naz. „Wem wird das Lösegeld bezahlt? Dem Argen, der über uns Gewalt hatte? Aber welch ein tollkühner Gedanke, dass Gott sich ihm als Lösegeld bezahlt! Ward es dem Vater bezahlt, so frage ich, wie? Denn der Vater hielt uns ja nicht in seiner Gewalt, und wie konnte er am Blute seines Eingeborenen Wohlgefallen haben. δῆλον ὅτι λαμβάνει ὁ πατὴρ οὐκ αἰτήσας, οὐδὲ δεηθεὶς, ἀλλὰ διὰ τῆς οἰκονομίας. In nähere Beziehung zu Gott, wenngleich durch Vermittlung des θάνατος wird das Leiden Christi gesetzt von Athanasius. Der Tod hatte eine gesetzmässige Gewalt über uns. (Gen. 3.) Andrerseits war es nicht schicklich (ἀπρεπὲς), die einmal geschaffenen und der Vernunft theilhaftig gewordenen Wesen wieder zu vernichten. Der unsterbliche Logos, des Vaters Sohn, konnte aber auch nicht sterben. Desswegen nimmt er den des Todes fähigen Leib an sich, damit dieser des Logos theilhaftig ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ, ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου· ὑπὲρ πάντων γὰρ ὢν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ εἰκότως τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ. καὶ οὕτως συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν ὁ ἄφθαρτος τοῦ θεοῦ υἱὸς εἰκότως τοὺς πάντας ἐνέδυσεν ἀφθαρσίαν. In dieser Stelle sind denn drei wesentliche Punkte ausgedrückt. 1) Die Nothwendig-

keit dieser Art von Erlösung, wogegen die Gregore (Nazianz. καὶ τῷ θελήματι μόνον ὡς θεὸς σῶσαι δυνάμενος) und Aug. sich noch entschieden, welcher jedoch zugibt, es sei diess der schicklichste (conveniens) Weg gewesen; 2) die Idee des κατάλληλον, ἀντίψυχον; 3) ist die Bedingung gemacht, συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου — zwei Punkte, von denen wir weiter zu handeln haben.

Die Opferidee, mit der die Stellvertretung zusammenhängt, geht zunächst vom Begriff der göttlichen Gerechtigkeit aus, wie ihn Marcion zuerst der göttlichen Güte gegenübergestellt hatte. Daher ist von einer ἀνταλλαγή schon in ep. ad Diocletum (Justin?) die Rede; doch wird dort noch die Stellvertretung auf die göttliche Langmuth zurückgeführt. Bestimmter sagt schon Iren. οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινὶ ἤμεν ὀφειλέται ἀλλ' ἢ ἐκείνῳ οὗ καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβημεν ἀπ' ἀρχῆς, womit der Begriff des debitum, der Schuld, gegeben war. Hiedurch war der Begriff des Äquivalents veranlasst, und bald wird sogar die Stellvertretung als eine überwerthvolle bezeichnet, z. B. von Cyrill von Jerus.: οὐ τοσοῦτον ἡμάρτημεν ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς. Chrysost.: πολλὰ γὰρ πλείονα ὧν ὀφείλομεν κατέβαλεν ὁ Χριστὸς καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον. Den Ideenzusammenhang hat sodann Gregor d. Gr. schon sehr genau entwickelt. Die culpa konnte nur durch ein sacrificium delirt werden. Ein solches Opfer durfte rechtmässig (justum) für den vernünftigen Menschen kein unvernünftiges Thier sein, also ein Mensch; um aber den Menschen von der Sünde zu reinigen, ein Mensch ohne Sünde; sofort kam unsertwegen in den Leib der Jungfrau Gottes Sohn und ist dort für uns Mensch geworden. Er hat die Natur, nicht die Schuld an sich genommen: fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare possit. Dieser juridischen Richtung, wie sie in der Scholastik weiter ausgebildet werden sollte, tritt in unserer Periode zur Seite die mystische Auffassung mit der

3. Beziehung auf die Menschheit. Athan.: αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν. Gregor von Nyss.: ἐν τῷ παραληφθέντι παρ' αὐτοῦ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι .. οἷον ἀπό

τινος ἀρχῆς εἰς πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τῇ δυνάμει κατὰ τὸ ἴσον ἡ τοῦ διακριθέντος ἕνωσις διαβαίνει. οὕτω καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως ἐκ τοῦ μέρους ἐπὶ τὸ ὅλον συνδιδομένη. Gregor Naz.: ὡς κεφαλὴ παντὸς τοῦ σώματος. Aug.: vult suos esse unum, sed in ipso, unde mundantur per mediatorem ut sint in illo unum. Den Gegensatz zu dieser Mystik bilden die Arianer, denen die Erlösung nur Ankündigung der Sündenvergebung, und Apollinaris, dem die Aneignung Christi nur Nachahmung ist. Dem Scotus Erigena ist die Erlösung die dem Abfall gleich ewige Einheit mit Gott. Der Mensch ist nach dem Bilde der causae primordiales geschaffen, die Einheit und Mitte aller Creatur. Aber durch die Sünde ist er in die divisio gefallen. Zu dieser ist jedoch nur die andere Seite die collectio. Beide fallen in ihrer Unterscheidung nur der subjectiven Betrachtung anheim.

III. Umfang der Erlösung. 1) Origenes dehnte dieselbe auf das ganze Geisterreich aus, vgl. Hebr. 2, 9. Χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου. Daran schliesst sich dann die Vorstellung, dass Christus auch in der überirdischen Welt bis zur συντέλεια τοῦ αἰῶνος sein Leiden fortsetze. Diese Meinung theilte ausser etwa Gregor Nyss. nur noch Didymus. Sicut per filium essentiam omnia rationabilia habuerunt, sic per eum omnium eorum salus effecta est. Daher heisst bei ihm Χριστὸς ὁ καλλίνικος, ὁ σωτὴρ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης. Aber dieser Universalismus der Wirkung der Erlösung wurde durch Hieronymus, Theophilus von Alexandrien bekämpft und 544 durch die Synode in Constantinopel unter Justinian verdammt. 2) Den Gegensatz zu Origenes bildet Augustinus, der den Umfang der Erlösung unter dem Menschengeschlecht auf die Zahl der Prädestinirten beschränkte.

B. Von Anselm bis zur Reformation.

I.

Anselm weist vor Allem die Beziehung auf den Teufel zurück, davon könnte nur die Rede sein, wenn Mensch oder

Teufel ihr eigener Herr wären. Die Sünde ist nach ihm vielmehr *Deo non reddere debitum*, Deum exhonorare. Aber die Gott geraubte Ehre muss man solvere, d. h. pro contumelia illi illata plus solvere quam abstulit, und diess ist *satisfactio*. Necesse est ergo ut aut ablatus honor solvatur — durch Genugthuung — aut poena sequatur. Nun aber 1) strafen a) musste Gott zur Erhaltung seiner Ehre. Barmherzigkeit kann hier nicht eingreifen, sonst würde die göttliche Ordnung gestört. Die Sünde wäre dann nicht gestraft, also wäre sie keinem Gesetz unterworfen, genösse somit grössere Freiheit als die Gerechtigkeit. Aber strafen b) wollte Gott nicht, denn er musste den Zweck, wofür er die Menschen geschaffen hatte, auch vollenden, und die erlösten Menschen mussten (vgl. Aug.) die Zahl der gefallenen Engel ersetzen (denn die bestimmte Zahl der Engel muss die beste sein, also erhalten werden. Neue Engel aber konnten nicht eintreten, denn ihr Beharren wäre, da sie die ewige Strafe immer schon vor sich sahen, nicht so lobenswerth. Der Mensch muss also die Zahl ersetzen, ja es werden mehrere Menschen gewählt als gefallene Engel, ad perficiendum numerum nondum perfectum, quia homines non tantum sunt facti ad restaurandum numerum imminutum; die Menschen sind vielmehr an sich zur superna civitas bestimmt). Nach alledem muss somit 2) Genugthuung gegeben werden. Aber a) der Mensch ist hierzu nicht im Stande, denn si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam. b) Diese Genugthuung kann sonach nur der Gottmensch leisten. Denn α) es muss Einer für die Sünde des Menschen mehr geben als Alles, was nicht Gott ist. Ein solcher aber muss grösser sein als Alles, was nicht Gott ist. Nihil autem est supra omne, quod non est Deus, nisi Deus. Non ergo *potest* hanc satisfactionem facere nisi *Deus*, β) sed nemo illam facere *debet* nisi *homo*. So ist denn non minus necesse, has duas naturas integras convenire in unam personam, quemadmodum corpus et anima rationalis conveniunt in unum hominem: quoniam aliter fieri nequit ut idem ipse sit perfectus Deus et perfectus homo. c) Diese Genugthuung hat der Gottmensch geleistet.

Dazu aber war nothwendig α) für seine Person, er durfte keinen neugeschaffenen Leib haben, sondern er muss mit der menschlichen Natur verwandt sein, aber nicht nothwendig auf die gewöhnliche Weise erzeugt (denn die Erzeugung geschieht 1) durch Vermischung von Mann und Weib, wie gewöhnlich, 2) ohne Mann und Weib, wie bei Adam, 3) ohne Weib, wie bei Eva, 4) ohne Mann, wie bei Christus. Nach der Seite der göttlichen Trinität aber konnte nur der Sohn Mensch werden, denn wären es die zwei andern Personen, so gäbe es zwei Söhne, wäre es der Vater, so wäre er zugleich Vater und Sohn des Sohns, d. h. sein eigener Enkel). β) Die Leistung ist nicht, geben, was Gott als Schuld fordern kann. Denn alle vernünftige Creatur schuldet Gott diesen Gehorsam. In anderer Art also muss er Gott sich selbst geben oder etwas von sich. Diess ist der Fall, wenn er wählt, sein Leben zu geben, d. h. sive ponere animam ipsam, sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei. Hoc enim ex debito Deus non exigit ab illo; quoniam non erit peccatum in illo, non debebit mori. Er darf non ex necessitate sterben, weil er allmächtig, nicht ex debito, weil er ohne Sünde ist und kann sterben ex libera sua voluntate. Ein solches bonum amabile sufficit ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi, *imo plus potest in infinitum*. Daher γ) der Lohn (retributio), der einem Solchen zu Theil werden muss, der ein solches Gut freiwillig an Gott gibt. Der Vater muss dem Sohn vergelten, sonst wäre er injustus si nollet, impotens si non posset. Wer aber vergilt, gibt Einem entweder, was er nicht hat, oder erlässt ihm eine Forderung. Gott konnte dem Sohne nichts geben und hatte nichts von ihm zu fordern. Also inevitabiliter sequitur, ut alii reddatur, quia illi non potest. Als diesen Andern aber bestimmt der Sohn selbst die Menschheit, der die Frucht seiner Erlösung zu Theil werden soll. — Fassen wir die Hauptmomente der Anselm'schen Theorie in's Auge, so ist 1) die satisfactio nicht ein stellvertretendes Leiden, mit dem Christus die Strafe der Sünde auf sich genommen hätte, sondern sie tritt ja eben ein, weil keine Strafe folgen soll. 2) Tod und Leben Christi werden unter verschiedene Gesichtspunkte gestellt; das Leben wird von der Pflicht des

Gehorsams abhängig gemacht, aber der Tod aus dem Gebiet der moralischen Schuldigkeit eximirt; desswegen kann auch allein hier noch von einem ausserordentlichen Lohn die Rede sein. Er ist so ein opus supererogationis. 3) Der Begriff der Sünde ist dem entsprechend äusserlich gefasst als exhonoratio Dei, und der ganze Standpunkt zeigt sich in der Bemerkung am deutlichsten, dass, wenn keine Strafe einträte, die Sünde mehr Freiheit hätte, als die Gerechtigkeit.

II.

Der Hauptgegner Anselms auch in diesem Dogma war Abälard, der der äussern That der Satisfaction das Moment der Liebe entgegenstellte. Er fragt, welche Versöhnung es gebe für den an Christo begangenen Mord? musste eine grössere Sünde geschehen, damit Gott die kleinere verzeihen konnte? wie grausam und ungerecht ist es, das Blut des Unschuldigen als Lösegeld zu verlangen? Der, der sich aus Gnade mit den Menschen in Person vereinigte, hätte auch den Menschen frei vergeben können. Aber durch den Tod Christi und seine unendliche Liebe muss eine solche Liebe in uns entzündet werden, die uns von den Sünden befreit und uns die wahre Freiheit der Kinder Gottes bringt. So ist die Versöhnung nur subjectiv, durch die Reue, nicht objectiv bedingt. Einen ähnlichen Weg schlägt auch der Lombarde ein. Ihm sind die wesentlichen Momente am Erlösungstod Christi, 1) dass durch denselben *caritas* excitatur in cordibus nostris, 2) durch dieses verum sacrificium alle Schuld, die uns dem Teufel dienstbar macht, getilgt, 3) wir mit Gott versöhnt werden: non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filii, nos coepit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus.

III.

Eine vermittelnde Stellung zwischen Anselm und Abälard nahmen ein: Pulleyn: Christus hat für uns gelitten, um uns ein Beispiel von standhafter Ertragung der Leiden zu geben. Ein Lösegeld hat er bezahlt, aber nicht dem Teufel, denn das wäre Abgötterei, sondern Gott. Hugo der Vict.: Der Teufel hat Gott beleidigt, weil er den Menschen, seinen Knecht, verführte, der Mensch Gott, weil er sich verführen liess, der Teufel den Menschen, weil er ihn

täuschte. Der Teufel hatte den Menschen in seiner Gewalt, in Beziehung auf Gott mit Unrecht, in Beziehung auf den Menschen theils mit Recht, weil dieser sich nicht täuschen lassen musste, theils mit Unrecht, weil er der Getäuschte war. Gott musste nun als patronus die Sache des Menschen führen; aber er selbst war auch noch beleidigt. Darum musste er versöhnt werden (vgl. Anselm) durch vollkommene Gerechtigkeit als Genugthuung und Schadenersatz. Diess aber konnte nur von Gott ausgehen, also vom Gottmenschen. So ist (vgl. Abälard) die von Gott verklärte Menschheit dem Menschen ein Beispiel seiner einstigen Verklärung.

IV.

In Benützung von Anselms Ideen geht Bonaventura noch über ihn hinaus. Die Satisfaction ist zugleich Schadenersatz und die Genugthuung zugleich ein Strafleiden. Eben darum ist auch das Leben Christi keine bessere Genugthuung als sein Tod, sondern der modus satisfaciendi per passionem eignet sich am meisten für die Versöhnung mit Gott, für die Heilung der Krankheit, für die Entzündung der Liebe im Menschen und für die Überwindung des Teufels. Wendet man aber ein (Abälard), dass durch die Tödtung Christi die Sünde noch vermehrt und somit ein zweiter Tod Christi für diese Sünde nothwendig sei, so ist ja diese nicht auf Seite des Genugthuenden, und eben aus dem Bösen findet Gott das Gute heraus. Dazu hat das Leiden satisfactorischen Werth nicht blos für die Sünde Adams, sondern des ganzen Geschlechts. Thomas, der zuerst in einer eigenen Schrift de sacerdotio auf das hohepriesterliche Amt Christi aufmerksam machte, lehrt A) über das Leiden Christi: es war das grösste, von allen Ständen und Geschlechtern, von Juden und Heiden, an Seele und Leib, an allen Theilen des Körpers, dazu freiwillig übernommen, aber doch stört es den Genuss seiner Seligkeit nicht. B) Die Art seiner Wirksamkeit ist 1) *meritum:* tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. 2) *Satisfactio* ist, wenn man dem Beleidigten etwas gibt, das man ebenso oder noch mehr liebt, als man das Unrecht hasst. Diess ist bei Christo der Fall propter magnitudinem caritatis, propter dignitatem vitae, prop-

ter generalitatem passionis et magnitudinem doloris. Daher ist seine satisfactio *superabundans*. Zwar hat er auch nach seiner menschlichen Natur gelitten, aber das Fleisch wird geschätzt nach der Würde der Person, die es angenommen hat; 3) *sacrificium* als etwas der Ehre Gottes Schuldiges; 4) *redemtio* von der Sünde, ihrer Strafe, dem Teufel. C) Die Wirkungen des Leidens Christi sind sonach 1) Befreiung von der Sünde, wegen der in ihm liegenden Aufforderung zur Liebe (subjective Seite), und weil sein Leiden das Lösegeld ist für unsere Sünde; 2) vom Teufel, insbesondere sofern dieser im Tode Jesu seine Macht überschritten hat; 3) vom *reatus poenae*, indirect durch Sündenvergebung, direct durch die satisfactio superabundans, endlich durch die poenitentia satisfactoria, da auch die Gläubigen Christo configurirt werden müssen. Vom Tod sind wir befreit, wie Christus zuerst die Gnade in der Seele neben der Leidensfähigkeit des Körpers hatte; 4) Versöhnung mit Gott durch Entfernung der Sünde und Darbringung des Opfers; 5) Aufschliessung der Himmelspforte durch Aufhebung der gemeinsamen sowohl als der speciellen Sünde eines Jeden. D. Scotus steht im Hauptgegensatz zu Thomas über den Werth des Leidens: quantum attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturae assumtae; valuit procul dubio, quantum fuit a Deo acceptatum. Si quidem divina *acceptatio* est potissima causa et ratio omnis meriti. Wenn aber gleich formal endlich, konnte doch das Leiden Christi durch seine Beziehung auf ein unendliches Object die Sündenschuld tilgen. Auch die Sünde darf nicht intensiv unendlich gedacht werden, was zum Manichäismus führte. — Dieser Gegensatz von satisfactio superabundans und divina acceptatio ist wieder ganz bezeichnend für die beiden Systeme. Dem Nominalismus der spätern Scholastik musste die scotistische Denkweise zusagen. Doch wurde die Theorie des Thomas in der Bulle unigenitus von Clemens VI. 1343 aufgenommen. Der Gegensatz beider Systeme betrifft aber noch die weitere Frage nach der Nothwendigkeit der Erlösung. Bonaventura hatte eine N. bei Gott und eine N. bei Menschen unterschieden. Jene sollte nicht Statt gefunden haben, da

Gott auch aus freier Gnade die Menschen hätte erlösen können, aber für den Menschen war sie nothwendig, wie der Glaube an Christus nothwendig ist zur Seligkeit. Ähnlich nun entschied sich auch Thomas. Das Leiden Christi war nothwendig, nicht so, dass es nicht auch anders hätte sein können, auch nicht im Sinn von fremdem Zwang, sondern weil es unter den gegebenen Umständen am zweckmässigsten und schicklichsten war. Hatte Anselm die Genugthuung als nothwendig (necesse est) erklärt um der göttlichen ratio und ordo willen, so stellt sich Thomas in die Mitte zwischen ihn und Scotus. Nach diesem war die Nothwendigkeit nur eine necessitas consequentiae, nur um der Prädestination willen. Diese aber ist, als in Beziehung stehend auf ein Object ausser Gott, zufällig. Gott musste nicht durchaus etwas dargebracht werden, das besser ist als Alles, was nicht Gott ist, sondern nur etwas Besseres als die erste Sünde Adams. Nicht einmal ein Mensch war nöthig; jedenfalls konnte *purus homo* genugthun, ja vermöge der prima gratia kann jeder sich Vergebung der Sünden erwerben. Die Erlösung Christi war also zufällig oder nothwendig nur in Folge der göttlichen Anordnung, welche selbst zufällig war. Wegen dieser göttlichen Prädestination aber war die Menschwerdung dann auch ohne Sünde nothwendig, weil schon vor der Sünde jede Seele zum Leben oder zur Verdammniss prädestinirt ist. — So bezog sich im Ganzen die Scholastik zurück auf Anselms Ideen. Neue Andeutungen waren gegeben durch Wessel. Die Versöhnung ist ihm ein Act des versöhnenden und versöhnten Gottes. Die Satisfaction ist stellvertretend nicht extensiv, sondern intensiv durch das Moment der Liebe. Sie zerfällt in zwei Hauptmomente, satisfaciendo et satispatiendo, deren Unterscheidung in der folgenden Periode von Bedeutung wird.

C. Seit der Reformation.

I. Die Kirchenlehre.

Der Ausgangspunkt derselben ist die Lehre vom rechtfertigenden Glauben, wie denn in der Form. Conc. 685 unter

dem Artikel justitia fidei coram Deo von unserem Dogma die Rede wird in dem Zusammenhang: Christi Gehorsam werde uns zur Gerechtigkeit zugerechnet. Wenn nun in der weitern Entwicklung auf Anselm zurückgegangen wird, so ist die Differenz wesentlich in Folgendem: 1) dem von Anselm allein ausgehobenen objectiven Moment tritt als Ergänzung das subjective, die Ergreifung im Glauben, zur Seite; 2) Anselm hat nur Ein Thun, das Wegnehmen, Aufheben der Strafe. Diesem stellt sich jetzt ein positives Moment gegenüber, die Erfüllung des Gesetzes. a) Die obedientia Christi wird getheilt in eine *activa* und *passiva*. Der Glaube sucht in der Versöhnung zugleich das Princip des neuen Lebens, ein Moment, das namentlich die reformirte Kirche ausgebildet hat. b) Durch diese Unterscheidung ist das Leiden jetzt zum Strafleiden geworden, satisfactio *vicaria*. — Ausführlich entwickelt wird die Lehre von der Erlösung oder dem Geschäft Christi, nachdem Melanchthon den Ausdruck regnum Christi gebraucht und Strigel das sacerdotium angereiht hatte, erst von Gerhard an zu dem *officium Christi triplex* und zwar A) *propheticum*, das Christus auch jetzt noch auf mittelbare Weise durch Einsetzung des Lehramts fortführt; B) zum *sacerdotale* gehört 1) *satisfactio*. Die Sünde der Menschen als unendlich, als Deicidium erfordert ein unendliches Lösegeld. Quenst.: necessarium erat, ut ad illius persolutionem non finitae tantum, sed etiam infinitae, divinae sc. naturae actio sive mediatio concurreret, was durch die communicatio idiomatum vermöge des genus apotelesmaticum schon vorgesehen war. Dieses *infinitum pretium* wird aber bezahlt durch die *obedientia activa* und *passiva Christi*. Denn rücksichtlich der activa war nach Quenst. Christus non solum qua Deus, sed etiam secundum humanam naturam legi nequaquam obnoxius und als Gottmensch form. Conc. 685 tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti ratione suae personae obnoxius, quia dominus legis erat, quam obedientia sua implevit. Diese obedientia ist demnach eine satisfactio *vicaria* und zwar consummatissima et sufficientissima secundum se et extrinseco suo infinito valore, denn Christus sustinet poenam aequipollentem aeternae poenae, subivit quippe poenas infernales intensive, non extensive, sustinuit cruciatuum extremitatem non

aeternitatem (Hollaz). Genauer wird noch zwischen *satisfactio* und *meritum* unterschieden, und zwar a) gehe jenes voran, dieses nach, b) gehe jenes auf Gott, dieses auf uns, c) jenes sei Lösung der Schuld, dieses ex impletione legis et passione indebita. — Zum offic. sacerdotale gehört sodann 2) die *intercessio*, Fürbitte beim Vater als generalis und specialis. C) Das *officium regium* gebührt Christo von Ewigkeit her, aber seit seiner Menschwerdung nimmt auch die menschliche Natur daran Theil. Das regnum aber ist 1) r. *potentiae*, zu dem alle Creaturen der Welt gehören, 2) r. *gratiae* über die an Christum Glaubenden als Glieder seiner Kirche, 3) r. *gloriae* über alle Bürger des Himmels, die guten Engel und seligen Menschen.

II. Subjectivismus.

Die weitere Entwicklung des Dogma ist davon abhängig, welches dieser Ämter in den Hinter- oder Vordergrund gestellt wird. Am meisten gab durch seine Bedeutung und seine bestimmte Gestaltung Anstoss das hohepriesterliche Amt mit dem zweifachen Gehorsam. Der Fortschritt der Kirchenlehre war gewesen 1) die Beziehung auf den rechtfertigenden Glauben; 2) die Ausdehnung des Gehorsams auf Christi Leben wie auf seinen Tod, 3) eben damit die Ergänzung des negativen Moments der Sündenvergebung durch ein positives. Aber *ad 1.* hatte die durch das Sündenbewusstsein veranlasste satisfactio vicaria gerade zur Äusserlichkeit geführt; *ad 2.* war die obedientia activa der passiva gleich gestellt, nur um beide dem Gebiete der sittlichen Verpflichtung zu entrücken und Christi Gottheit doketisch herauszustellen; *ad 3.* war in der Kirche das negative Moment durch die stellvertretende Genugthuung als das Hauptsächliche dargestellt. Das positive bot Osiander mit der inhabitatio essentialis justitiae, und Calvin hatte in der ersten Hinsicht durch die Zurückführung des Leidens Christi statt vorzugsweise auf die göttliche Gerechtigkeit, vielmehr auf die subjective Realität der Sündenvergebung und durch die Gemeinschaft der caro vivifica die nothwendige Ergänzung gegeben. Je mehr diese in der Kirche zurückgestellt wurde, desto mehr trat sie als die Hauptsache heraus bei den

1. Mystikern.

Schwenkfeld: „Die Erlösung solle auf doppelte Weise bedacht und gerichtet werden, einmal nach den Historien des Geschichts, zum andern geistig in dem Wesen, darin sie heute in Christo steht und wie sie nun, nachdem sie leiblich verbracht, durch den Geist des Glaubens sammt allen andern Wohlthaten Christi auch an uns gelangt. Die Lutherischen haben einen geschichtlichen Christus, den sie nach dem Buchstaben erkennen, nicht wie er heute lebendig ist und wirket. Der regierende und gerechtmachende Christus muss überall den Nachtrab haben.“ Val. Weigel: „Christus, der inwendige Herzensmittler, der nicht blos Mittler in der Zeit ausser uns im Fleisch ist, sondern auch Mittler der Ewigkeit in uns nach dem Geist, ist der Glaube selbst, die wesentliche Gerechtigkeit.“ J. Böhme: „In dem Centrum jeder Lebensgeburt ist auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz oder der Sohn Gottes aufgeht und wiedergeboren ist.“

2. Socinianer.

Wollen so die Mystiker vom Kirchenglauben nichts wissen, so wurde er von Anfang an sogar angegriffen von der verständigen Richtung, und zwar hauptsächlich an dem Punkt, in welchem die Kirchenlehre Anselm weiter gebildet hatte, an dem thuenden und leidenden Gehorsam. Die Socinianer greifen 1) die Basis der Genugthuung, die Gerechtigkeit in Gott an, wenn diese in ihrer Allmacht so beschränkt sein solle, dass sie nicht Sünden vergeben könne. 2) Sündenvergebung und Genugthuung schliessen einander aus. Wird die Schuld erlassen, so wird geschenkt, wird genug gethan, so wird gefordert. Ist aber die Schuld auf Christum übertragen, so wäre an die Stelle des bisherigen Schuldners nur ein anderer getreten, aber die Sündenschuld ist nichts so Äusserliches, sondern gehört dem Individuum an. Weiter schliessen 3) thuender und leidender Gehorsam einander aus. Denn Strafe setzt voraus, dass der, für welchen sie übernommen wurde, nicht unschuldig sei, während der, für den etwas geleistet wird, für unschuldig soll gehalten werden. Hat Christus vollkomme-

nen Gehorsam geleistet, so sind wir davon entbunden. Hiernach theilen sie die exegetischen Instanzen in vier Classen ein: 1) Christus heisst das Lösegeld — nur metaphorisch; 2) er stirbt für unsere Sünden — hier drückt ὑπὲρ nur die causa finalis aus, dass wir aufhören zu sündigen; 3) Christus hat die Sünde getragen, d. h. damit weggenommen, dass er durch sein moralisches Vorbild uns bewog, die Sünde zu verlassen; 4) er heisst Opfer — aber die Opfer im alten Testament hatten keine reell stellvertretende Bedeutung, sondern waren nur Bedingungen, unter welchen etwas von Gott längst Beschlossenes zu Stande kam. — Die positive Lehre der Socinianer nun ist, dass die Versöhnung ganz innerhalb des Subjectes fällt. Die Bedingung derselben, des Heraustretens aus der Sünde, ist die Sinnesänderung, aber diese tritt sogleich nach aussen heraus im Gehorsam. An die Stelle der hohepriesterlichen Thätigkeit tritt die prophetische. Wirklich Erlöser ist Christus durch seinen Tod, d. h. durch die Motive, die darin liegen, vermöge welcher er für Wahrheit und Tugend sein Leben geopfert und seine Lehre mit dem Tode versiegelt hat. Der objectivste Beweis aber für die Wahrheit seiner Lehre und seiner Verheissung ist die Auferstehung.

3. Grotius.

Eine Vermittlung zwischen der Kirche und den Socinianern versuchte neben den Arminianern überhaupt Hugo Grotius. Gott ist nach ihm nicht, wie die Socinianer thaten, als Gläubiger aufzufassen, sondern als Regent zur Erhaltung des Gemeinwesens. Der Versöhnungsact ist eine Jurisdiction, vermöge welcher Jemand bestraft wird, um einen Andern von der Sünde zu befreien, ein Dispensationsact. Diese Relaxation des Gesetzes aber war möglich, ohne das Wesen Gottes zu verändern, denn das Gesetz ist nur eine Wirkung seines Willens. An sich nun zwar verdient jeder Sünder Strafe, doch ist die Vollziehung nicht schlechthin nothwendig; wenn damit die Autorität des Gesetzes nicht zu sehr geschwächt wird, kann in dringenden Fällen eine Straferlassung eintreten. Ein solcher aber war der, da das ganze Menschengeschlecht hätte zu

Grunde gehen sollen. Andererseits aber war es nicht ungerecht, dass Einer wegen fremder Sünde gestraft wurde. Warum nun aber Gott seinen Sohn gestraft hat, war, um ein Strafexempel zu geben, und zugleich ein Act seiner Klugheit, damit man es mit der Sünde nicht so leicht nehme. So stellt sich in dem göttlichen Strafexempel sowohl seine Gnade als seine Strenge dar. — Betrachten wir nun 1) des Grot. Verhältniss zur Kirchenlehre, so ist sein Strafexempel ein rein äusserer Begriff, nicht wegen begangener Sünden, sondern eine Prävention künftiger. Um die Kirchenlehre gegen die Socinianische Behauptung, Genugthuung und Vergebung schliessen einander aus, zu halten, unterschied er weiter zwischen a) *solutio* und b) *satisfactio.* a) findet Statt, wenn unmittelbar die Sache selbst bezahlt wird, und dann erfolgt liberatio, b) wenn etwas Anderes als der Gegenstand der Verbindlichkeit bezahlt wird, so dass es auf den Richter ankommt, es anzunehmen, dann gilt remissio. In der Kirchenlehre aber ist die satisfactio superabundans nicht von der acceptatio des Richters abhängig, — also wäre sie in der That des Grotius solutio. 2) Auch im Verhältniss zu Socin. ist der Gegensatz von satisfactio und solutio von Bedeutung. Jenes sei nur quod *aliud* solvit als das Verbindliche. Das Verbindliche nun aber ist ja die Strafe des Schuldigen, so schlägt denn das aliud solvit sogleich in ein *alius* solvit um. Der Unterschied zeigt sich also als willkürlich. Der Begriff der Acceptation wird von Grotius zwar verworfen, ist aber in der That mit der Unterscheidung von solutio und satisfactio, wo diese wesentlich nur im dare aliquid besteht, gegeben.

4. Satisfactionsbegriff.

So war die Vermittlung nur halb und darum von wenig Bestand. Allmälig neigten sich die Luth. Dogmatiker selbst auf die Socinianische Seite.

a. Und zwar wurde der Angriff gerichtet gegen 1) den thuenden Gehorsam von Töllner. Derselbe nimmt die von Piscator gleich anfangs vorgebrachten Einwürfe auf. Christus konnte nach seiner Person keine stellvertretende Genugthuung leisten, denn der Gehorsam war eine

freiwillige Handlung aus seiner menschlichen Natur, nicht der göttlichen; nach jener aber war er zugleich zum Gehorsam verbunden, denn als Geschöpf war er zu allen möglichen guten Handlungen für sich verpflichtet. Der Gehorsam, sagt man, erfordere nicht blos, dass die Strafen erduldet, sondern auch, dass die Pflichten erfüllt seien. Aber Gott will freilich von Jedem Gehorsam, doch ist Niemand verbunden mehr zu leisten, als er kann. Wenn nur der Gehorsam aufrichtig ist, so gilt er Gott als vollkommen; absolut vollkommen kann als endlich kein Gehorsam sein. Die Genugthuung endlich ist durch das Leiden Christi geschehen und dadurch den Menschen Vergebung der Sünden erworben. Wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit, und eine Genugthuung durch den thuenden Gehorsam wäre daher ebenso unnöthig, als unvereinbar mit der göttlichen Weisheit. Bald aber wurde nun 2) die Genugthuungslehre überhaupt angegriffen. Steinbart: Alle Verworrenheit rühre her von dem Begriff der Strafe. Diese sei a) physisch, aber davon konnte Christus nicht befreien, denn sie hängt mit der Sünde zusammen, b) moralisch, c) natürlich, aber diese, die Reue, ist ja gut als Antrieb, die Vernunft besser zu gebrauchen, d) willkürlich von dem Gesetzgeber gesetzt; aber diese bestehe nur in der subjectiven Vorstellung eines strengen Richters, nicht des liebevollen Vaters. So hat Christus das Bewusstsein nur von seiner Furcht befreit, und seine Erlösung war also nur, dass er uns durch Lehre, Beispiel, Leiden und Auferstehung von der Güte Gottes versicherte. Der weisen Güte aber widerstreitet der unendliche Schmerz des Leidens. Eberhard: Es gehört zum Begriff der Strafe, dass sie mit der Besserung nachlässt. Die natürliche Strafe bleibt zwar, aber der Gebesserte sieht sie nicht als Unglück an. Stellvertretung ist nicht möglich, da die Verbindung von Strafe und Schuld für den Einzelnen, um ihn zu bessern, so sinnlich als möglich sein muss. Dass die Apostel die Versöhnungslehre vortrugen, wird als Eingehen in die altjüdische Phraseologie und Accomodation erklärt.

b. Die Vertheidigung bei Storr versetzt sich zunächst auf den Anselmischen Boden zurück. „Christus war

zum Gehorsam verbunden, aber vermöge der Vortrefflichkeit seiner Person hätte ihn Gott sogleich in die Herrlichkeit versetzen können, wenn er nicht besondere Zwecke mit ihm gehabt hätte. So erwarb er sich Anspruch auf besondere Belohnung. Aber er hätte keinen weitern Lohn mehr empfangen können, denn zu seinem persönlichen Wohl konnte nichts mehr hinzukommen. Darum musste der Lohn auf die Menschheit übertragen werden, weil ihn Jesus als Mensch verdient hatte.“ Der Gehorsam Christi ist sonach verpflichtet und nicht verpflichtet. Aber sittliche Vollkommenheit und Seligkeit sind hier auf unhaltbare Weise getrennt; der Gehorsam musste Jesum sittlich vollkommener machen, also seliger. Damit fällt denn der Überfluss von Belohnung weg und die Übertragung hat nur auf Socinische Art in der freien Veranstaltung Gottes ihren Grund. — So hatte die Kirchenlehre auch bei ihren Vertheidigern nicht mehr den alten Halt im Bewusstsein der Zeit. Die Subjectivität machte sich immer breiter, die die Strafen von sich wegweisen wollte und sich mit dem Gehorsam, so weit er für ein unvollkommenes, aber an sich gutes Wesen möglich sei, beruhigte.

Ein höheres Ziel wurde gesteckt durch

III. die Philosophie.

1.

Kant: Das radicale Böse ist die Unterordnung des Sittengesetzes unter die Sinnlichkeit und geht, zwar als ein Act der Freiheit, doch jedem Gebrauch der Freiheit vorher. Gleichwohl muss dem absoluten Sollen des Sittengesetzes das absolute Können entsprechen. Diess ist nur möglich durch die Wiedergeburt, eine momentane Umwandlung des ganzen Menschen, durch welche an die Stelle des radicalen Bösen das Sittengesetz in seiner Heiligkeit als höchstes Motiv, als subjective Maxime gesetzt wird. Wird nun diese Idee des Sittengesetzes, die der ganzen Menschheit innewohnende Macht des Guten, personificirt, so ist diess der Sohn Gottes, das Urbild der sittlichen Gesinnung und ihrer Lauterkeit, vom Himmel gekommen, sofern es aus der verdorbenen menschlichen Natur nicht zu begreifen ist. Das Höchste

dieses Ideals aber ist nicht nur, dass er alles Gute thut, sondern dass er um des Guten willen die schmählichsten Leiden übernimmt. Durch diese Idee ist 1) die Heiligkeit des Gesetzgebers befriedigt. Denn der unendliche Fortschritt zum Guten ist in der Anschauung ein vollendetes Ganzes; 2) die moralische Glückseligkeit gesichert, sofern der uns regierende gute Geist unser Tröster ist, wenn uns die Beharrlichkeit unserer Fehltritte besorgt macht; 3) was die göttliche Gerechtigkeit betrifft, so leidet der neue Mensch für den alten. — Der Tod Jesu steht so in keinem wesentlichen Zusammenhang mit der Erlösung, er hat nur symbolische Bedeutung, die ganze Genugthuung ist nur zur Betrachtung in der Idee erhoben; aber kann sich der Mensch damit beruhigen, dass sein unendlicher Fortschritt in der intellectuellen Anschauung ein vollendetes Ganzes sei, wenn das Gute doch nur ein Ideal bleibt, er somit immer noch böse ist und leidet zugleich als der Böse, nicht blos als der neue Mensch? Diese Fragen hat die Philosophie der Folgezeit zu lösen. Das Verhältniss des Speculativen und Historischen, des Ideellen und Empirischen ist es, das seiner Bestimmung entgegensieht.

2.

Das speculative Moment in seiner Ausschliesslichkeit wurde hervorgehoben durch Fichte's Idealismus: Das wahre Dasein ist Wissen und Wissen ist das göttliche Sein selber. Inwiefern wir selbst Wissen sind, sind wir in der tiefsten Wurzel unseres Seins das göttliche Sein und Alles, was ist, ist da als Gedachtes und Bewusstes. In seinem Dasein ist so Gott da, wie er in sich selbst ist, schlechthin unwandelbar, in sich selbst einerlei. Aber das Bewusstsein ist zugleich ein Unterscheiden, in welchem das ursprüngliche Dasein des göttlichen Wesens eine Verwandlung erfährt. Ungeachtet der Manchfaltigkeit aber bleibt die Welt dieselbe, die eine in sich geschlossene und vollendete, das Gegenbild des in sich geschlossenen göttlichen Lebens, aber nur in der einen absoluten Grundform des Begriffs, welche nie in dem Bewusstsein, sondern nur im Denken wiederhergestellt werden kann. Alles eigene Sein ist so nur Nichtsein und Beschränkung. „Die Versöhnung findet Statt, wenn der Mensch durch die höchste Freiheit seine eigene Freiheit und Selbst-

ständigkeit aufgibt und verliert. Dieses Leben ist an sich eins, das Sein des Seins, aber was wir haben, ist immer in der Form der Reflexion, des Ich, nie an sich. Das Band zwischen Beiden ist die Liebe Gottes, in ihr ist Sein und Dasein.“ Das speculative Moment sucht mit dem historischen auszugleichen Schelling dadurch, dass das Werden der Geschichte in die Speculation hereingenommen wird. Gott, als organische Einheit, hat sich als Leben dem Werden hingegeben. Christus ist der Wendepunkt der Entwicklung, aber nicht als einzelner Gottmensch. Die Versöhnung ist der Act, in welchem in dem Einzelnen das Licht aus der Finsterniss geboren wird; sie schliesst sich an Christus als den Wendepunkt an, in welchem das Gute über das Böse das entschiedene Übergewicht gewinnt, aber sie ist erst vollendet, wenn jene beiden Principien eins werden. So ist die Versöhnung an die Idee der Menschwerdung gebunden.

3.

In weiterer Entwicklung stellt Hegel voran 1) das metaphysische Element. Gott der Dreieinige, sich nicht begnügend mit der immanenten, spielenden Trinität, setzt auch die Welt aus sich heraus als seinen ewigen Sohn. Das subjective Bewusstsein weiss sich daher versöhnt, sofern die Versöhnung ein ewiger, immanenter Act Gottes, die Welt an sich mit Gott eins ist; 2) das historische Element wird gefunden im Reich der Gemeinde, welche die sinnliche, menschliche Erscheinung Christi, die für den Geist ist, geistig auffasst. 3) Beide Elemente werden vermittelt. Der Geist in seiner unmittelbaren Gestalt ist das natürliche. Aber er soll über sich hinausgehen. Diess bringt ihn zur Entzweiung mit sich und aus dieser Entzweiung entsteht das Bedürfniss der Versöhnung. Diese setzt voraus, dass der Gegensatz an sich aufgehoben sei. So führt die Natur zum Gottesbewusstsein, indem sich der endliche Geist über dieselbe erhebt. Doch zu dem Bewusstsein, dass Gott in ihm sei, kann er nur durch die Gattung gelangen. Gott wird zwar Mensch in einem Einzelnen, aber diese sinnliche Einzelnheit wird eben im Tod aufgehoben und nun im Geist geistig gewusst. Der göttliche Lebensprocess ist so die ewige Versöhnung und Vermittlung Gottes mit sich selbst. Die Entzweiung hat in

Gott selbst ihren Grund, der sich selbst von sich unterscheidet. Je intensiver aber der Gegensatz, desto tiefer die Versöhnung, und da in der Idee des söttlichen Wesens der Unterschied an sich aufgehoben ist, so fällt die Versöhnung vornämlich auf die subjective Seite, sie ist vollendet, wenn Gott in dem Geist seiner Gemeinde zu sich selbst zurückkehrt. — Hienach ist 1) die Versöhnung ein Act des denkenden Bewusstseins. Sie ist an sich vollbracht, nicht als ob der Mensch jetzt nichts mehr zu thun hätte, vielmehr ist seine Natürlichkeit die böse. Über diese soll er sich erheben — durch das denkende Bewusstsein. Es ist diess zwar nicht, wie man schon gesagt hat, so, als ob die Wiedergeburt nur ein Beleben der theoretischen Idee der an sich seienden Gottmenschlichkeit wäre, denn Bewusstsein soll ja den ganzen Geist umfassen und die Idee soll schöpferisch sein; aber die Priorität geht doch vom Denken aus, nicht vom Willen, nicht vom Gefühl der Sünde. Die Versöhnung ist ein immanenter Act des Subjects, so ist 2) in dem geschichtlichen Christus nur der Anlass für das versöhnte Bewusstsein gegeben. Die Versöhnung ist an sich schon ewig in Gott und zeitlich nicht in einer That Christi, sondern im Gattungsbewusstsein. Der Tod Christi hat so eine Bedeutung, aber nur die, dass wir in demselben nicht durch Christus, sondern von Christus erlöst sind; 3) wie keinen bestimmten Anfang, so hat auch die Versöhnung kein bestimmtes Ende. Sie ist immer nur eine werdende, in einem ewigen, endlosen Process, und ihrer Realität steht immer eine eben so grosse Nichtrealität gegenüber. So ist denn die Versöhnung, die zu einer an sich seienden ewigen gemacht wird, nicht die durch Christus vollbrachte und das Historische durch die Idee absorbirt. Den sonach bei Hegel misslungenen Versuch, beide Seiten zu einigen, hat nun

IV. Schleiermacher's frommes Selbstbewusstsein

auf sich zu nehmen. Schleiermacher [1]) will die Mitte halten zwischen zwei entgegengesetzten Auffassungen, während er

1) Der christliche Glaube § 100—105. S. 94—115.

sich für die seinige den Namen der mystischen gefallen lassen will [1]. Die magische (die Kirche) mache Christum separatistich zum Erlöser durch seine unmittelbare, nicht durch die Gemeinschaft vermittelte, somit doketische Einwirkung auf Einzelne. Die empirische (Socinianische) lehre eine wachsende Vollkommenheit durch Christi Beispiel und Lehre, womit ein Hinwegnehmen der Sünde nicht gegeben sein könne. Die mystische dagegen könne das Leiden Christi als besonders auszuhebend übergehen, weil es nur ein secundäres Element sei [2]. Zur Erlsösung gehöre es, sofern die Thätigkeit Christi uns dann in ihrer Vollkommenheit erschien, wenn sie keinem Widerstande wich, also auch dem Leiden sich hingab, zur Versöhnung, indem Jesu Seligkeit auch im Leiden unerschütterlich blieb und nur von einem Mitgefühl der Unseligkeit begleitet war, da sein Leben aus dem Widerstreben der Sünde hervorging. Stellt man daher den von Schleiermacher auch sonst gebrauchten Canon der Vollendung der menschlichen Schöpfung [3] auf, so ist die menschliche Natur durch Christus aufgenommen in die Gemeinschaft einer nur durch die Kräftigkeit des Gottesbewusstseins bestimmten Thätigkeit und eines in dieser Thätigkeit ruhenden Wohlgefallens. So ist denn 1) die erlösende Thätigkeit Christi die Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottbewusstseins [4]. Weil seine That in uns durch seine schlechthinige Vollkommenheit bedingt ist, unser Leben aber in Unvollkommenheit verläuft, so dürfen wir uns hiebei nicht unseres Einzelwesens bewusst sein, sondern müssen die Quelle seiner Thätigkeit zum Gesammtbesitz machen. Wie Christus das Gefühl der Sünde als zu überwindendes hatte, so auch wir. Die aufnehmende Thätigkeit aber ist eine schöpferische und doch, was sie hervorbringt, etwas wahrhaft Freies; seine Thätigkeit ein schöpferisches Wirken des ihn Aufnehmenwollens, das Gewirkte die Zustimmung hiezu.

1) § 100 3. 101, 4.
2) § 101, 4.
3) A. a. O. S. 110.
4) § 100.

Jene ist eine eindringende, die aber von ihrem Gegenstand, wegen der freien Bewegung, mit der er sich ihr zuwendet, als anziehende aufgenommen wird. Andererseits ist sie Fortsetzung der personbildenden göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur. Das persönliche Selbstbewusstsein wird dadurch ein Anderes. Ebenso ist sie dann auch weltbildend, indem der menschlichen Gesammtheit das Gottesbewusstsein eingepflanzt werden soll als neues Lebensprincip. Der Anfang ist Berufung, das gemeinsame Leben Beseelung. Christus ist die Seele, der Einzelne der Organismus, durch welchen sie wirkt. 2) Die versöhnende Thätigkeit ist Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit [1]). Sie geht in den Einzelnen hinter der erlösenden her, ist aber in dieser schon unmittelbar mitgesetzt. Denn wie bei Christo kommen auch in diesem Gebiet alle Lebenshemmungen, gesellige und natürliche, nur als Anzeigen vor. Wenn sie auch natürliche Folgen der Sünde sind, werden sie doch nicht mehr darauf bezogen, sondern auf das, was im neuen Leben geschehen soll. Insofern gibt es ein seliges Gesammtbewusstsein aller Gläubigen, aber durch die individualisirende Thätigkeit ist Christus auch personbildend: es entsteht ein neuer Mensch. Vergleichen wir die Bildung des Gesammtlebens mit der göttlichen Thätigkeit in der Personbildung Christi, so unterscheiden wir die unitio, Sündenvergebung, und die unio: in jener aber ist diese schon implicite.

In der Kirchenlehre könnte die Unterscheidung der drei Ämter [2]) wunderlich erscheinen wegen der bildlichen Ausdrücke, aber diese bezeichnen Verrichtungen, durch welche unter dem jüdischen Volke die Gottesherrschaft zusammengehalten wurde mit Beziehung auf das neue Gottesreich. Die Könige waren Stellvertreter Gottes, die Priester Mittler zwischen Volk und Gott, und die Propheten standen periodisch zwischen beiden. So sind denn auch diese 3 Ämter in ihrer Einheit zu belassen, denn 1) die Ausschliessung des prophetischen schadet der Geistigkeit des lebendigen Worts

1) A. a. O. § 101.
2) § 102.

auf magische Weise, die des königlichen der Beziehung auf ein Gemeinwesen in separatistischer Art, und die des hohepriesterlichen dem religiösen Gehalt. 2) Die einseitige Hervorhebung des prophetischen gibt in rationalistischer Weise nur Lehre und Beispiel, die des königlichen beeinträchtigt in römischer Weise das Verhältniss des Einzelnen zu Christo, die des hohepriesterlichen gibt uns ein magisches Verhältniss zum Erlöser. Das prophetische Amt [1]) aber besteht in Lehre, Weissagung, Wunder; das hohepriesterliche [2]) schliesst in sich: vollkommene Gesetzerfüllung, — den thätigen Gehorsam, versöhnenden Tod — leidenden Gehorsam, und die Vertretung der Gläubigen beim Vater; vermöge des königlichen Amts [3]) Christi geht Alles, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Wohlsein erfordert, von ihm aus. — Eingehende Erwägung verdient der thätige und leidende Gehorsam. Beide waren in jedem Augenblick mit einander verbunden, sofern in Christo jeder Moment durch das Gottesbewusstsein bestimmt, andrerseits durch das Mitgefühl mit der Sünde afficirt war. Der leidende Gehorsam bezeichnet mithin Empfänglichkeit für Alles, was ihm aus dem Gesammtleben der Sünde kam, der thätige Selbstthätigkeit in Allem, was ihm für das neue Gesammtleben zu thun war. 1) Thätiger Gehorsam [4]). Der Hohepriester stellte die Reinheit des Volks symbolisch dar und sollte in der Nähe des Heiligthums gegen die Schwankungen des Bewusstseins das Gleichgewicht tragen. Christus stellt uns eben so rein dar vor Gott durch seine eigene, vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens (nicht Gesetzes, das nur ein Theil davon ist), und hiezu ist durch den Zusammenhang mit seinem Leben der Trieb auch in uns wirksam. Der Gehorsam hat auch einen prophetischen Werth als Beispiel, aber während sich dieser auf unsern Gegensatz gegen ihn bezieht, bezieht sich der hohepriesterliche auf unsere Vereinigung mit ihm. Er that diess an unserer Stelle — diess lässt sich sagen,

1) Der christl. Glaube § 103.
2) § 104.
3) § 105.
4) § 104, 3.

nicht als ob wir dadurch vom Gesetz entbunden würden, auch nicht sofern er einen Überschuss von Gottwohlgefälligkeit erworben, der auf uns vertheilt werden könnte, denn vor Gott gilt überhaupt nur das Vollkommene, sondern nur sofern wir durch sein δικαίωμα in seine Lebensgemeinschaft aufgenommen werden, sein bewegendes Princip auch das unsrige wird. — 2) Leidender Gehorsam [1]. Christus musste, uns zu erlösen, in die Gemeinschaft der Natur eingetreten sein, er ohne Sünde in die Gemeinschaft des sündigen Lebens, so dass, was er in dieser Gemeinschaft litt, er für das ganze Menschengeschlecht litt. Seine Thätigkeit hatte ja mittelbar eine Richtung auch auf das Heidenthum. Ohnediess umgab ihn in den letzten Tagen, als sein Leiden verursachend, heidnische und jüdische Obrigkeit; so musste sein Mitgefühl mit der Sünde gesteigert werden durch die Vereinigung beider Hauptgattungen von Sündern gegen seine unsündliche Person (vgl. Thomas Aq.). Eben daraus aber ging die Begeisterung zu seinem Erlösungsgeschäft hervor, und weil durch dieses die Sünde aufgehoben ist, so ist damit auch Übel und Strafe hinweggenommen. Christus hat Gott genug gethan, denn in seiner Beharrlichkeit zeigt sich die göttliche Liebe und in seinem Leiden wird am vollkommensten mitgefühlt, wie unerschütterlich seine Seligkeit war (vgl. Thom. Aq.). Wir sehen somit Gott in ihm. Damit ist aber a) die sogenannte Wundentheologie nicht bevorwortet, denn bei uns ist, was auf Christus als Opfer fällt, auf seine hohepriesterliche Thätigkeit übertragen, und in der Beziehung des Leidens auf Einzelnes, dem besonderer Nachdruck gegeben würde, liegt nur Superstition. b) Setzt man das Leiden Jesu gleich der Summe von Übeln, welche die Sünde hervorruft, so würde sein Leiden unendlich, mithin müsste auch die göttliche Natur mitgelitten haben. c) Sollte man die Strafen der Menschheit auf Jesum übertragen, so müsste sein Mitgefühl vielmehr blosses positives Selbstbewusstsein gewesen sein und Gottes Gerechtigkeit auf rohe Art gedacht werden. In dem kirchlichen Ausdruck stellvertretende Genugthuung, sollte man ihn gelten lassen können, müsste

1) § 104, 4.

gerade umgekehrt, als es im Bisherigen geschehen, Genugthuung auf den thätigen, Stellvertretung auf den leidenden Gehorsam bezogen werden. Denn 1) Christi Gesammtthat war genugthuend als die ewige Quelle für jedes geistige Leben, aber nicht stellvertretend in dem Sinn, als ob wir dieses geistige Leben aus uns selbst hätten anfangen sollen, noch auch, als ob damit wir der Nothwendigkeit entbunden würden, dieses geistige Leben in Gemeinschaft mit ihm fortzusetzen. 2) Sein Leiden war stellvertretend durch sein Mitgefühl und seine Unschuld, aber genugthuend ist es nicht, weil diejenigen, die zu seiner Zeit noch nicht unselig waren, erst unselig werden müssen, und weil sein Leiden anderes Leiden derselben Art bei uns nicht ausschliesst. Nehmen wir aber beide Ausdrücke zusammen, so wäre richtiger die Bezeichnung „genugthuender Stellvertreter“ [1], so dass also, nach der Schl. Auffassung, das Leiden unter das Thun mit einbegriffen wäre, und zwar in dem Sinne, dass Christus einestheils vermöge seiner urbildlichen Würde in seiner erlösenden Thätigkeit die Vollendung der menschlichen Natur so darstellt, dass Gott in ihm die Gesammtheit der Gläubigen sieht, andrerseits sein Mitgefühl mit der Sünde immer noch unserm Sündenbewusstsein zur Ergänzung dient. D. h. denn, nach dem kirchlichen Ausdruck, wo Genugthuung die Hauptsache ist, ist Christus von uns getrennt, nach dem Schleiermacher's sind wir in Einheit mit ihm aufzufassen.

V. Schluss.

Das Verdienst Schleiermacher's ist 1) gegenüber der Philosophie, dass er die Versöhnung an die Person des Erlösers anzuknüpfen gesucht hat, die er historisch construiren wollte, 2) gegenüber der Kirche, dass er die Versöhnung aus einer blos äusserlichen, transscendenten, zu einer wesentlich zugleich in das Subject hereinreichenden gemacht hat durch den Begriff der Lebensgemeinschaft. Der Begriff der Strafe als einer nur von aussen gesetzten ist

1) A. a. O. S. 143.

verschwunden und die Sünde in ihrem innern Charakter erkannt. Daher ist für das Werk der Versöhnung auch der Tod Christi von seinem Leben nicht isolirt. Aber die Tiefe des Sündenbewusstseins kommt nicht zu ihrem Recht, daher Schl. in das umgekehrte Extrem verfällt, dem Tod Jesu für die Versöhnung keine wesentliche Bedeutung zu verstatten. Und doch muss der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser die Todesgemeinschaft vorangehen. Röm. 6, 4 ff. In dieser Beziehung macht Nitzsch neben der Versöhnung die Versühnung, den ἱλασμός mit der καταλλαγή, die expiatio mit der reconciliatio geltend, aber auch er macht — und diess ist charakteristisch für das Bewusstsein der Zeit — gleich Klaiber, Menken, Stier, die Nothwendigkeit der Versöhnung nicht von der Antinomie mit der göttlichen Gerechtigkeit, sondern von der göttlichen Liebe abhängig. Ja selbst auf dem Boden der kirchlichen Bekenntnisse sucht in neuester Zeit J. Chr. K. v. Hofmann [1]) mit ausdrücklicher Abweisung eines stellvertretenden Strafleidens, die sühnende, gutmachende Bedeutung des Todes Christi dahin festzustellen, dass Christus, indem er seine Gemeinschaft mit dem Vater vollkommen bewährt und damit in seiner Person eine neue

1) Schriftbeweis I. S. 48. »Nachdem sich der Gegensatz des Vaters und des Sohnes, in welchem das innergöttliche Verhältniss mit Jesu Menschwerdung eingetreten war, und die Gemeinschaft des Sohnes mit der sündigen Menschheit, vermöge welcher er aller Folge der Sünde unterstand, bis dahin vollzogen hatte, dass der Vater dem Sohne und dieser sich selbst das Äusserste, was dem sündigen Menschen nach seiner Naturseite durch Gottes Zorn widerfahren kann, durch den Hass des in dem Ungerechten wider Gott wirksamen Argen hatte widerfahren lassen; so war in der persönlichen Liebesgemeinschaft Gottes des Vaters und des unter aller Folge der Sünde bewährten Jesus der Widerspruch zwischen dem ewigen Liebeswillen Gottes und der Gottes Zorn heischenden Sünde der Menschheit gelöst, weil ein Verhältniss Gottes und der Menschheit verwirklicht, für welches die Schuld der Sünde und Gottes Zorn nicht mehr, und welches aller Wirkung des Argen entnommen war, indem es seine Bestimmtheit nicht mehr von der Sünde der sich selbst fortpflanzenden Menschheit hatte, sondern von der inner der sündigen Menschheit und unter der Folge ihrer Sünde bis zu Ende bewährten Gerechtigkeit des Sohnes Gottes.“ Die weitere Ausführung siehe Bd. II. 1859. S. 294 ff. 323 ff. 345 f. 384 f. 461 f. 472.

gottgefällige Menschheit darstellte, zugleich das Äusserste, was Sünde und Satan wider ihn vermochten, sich habe widerfahren lassen und doch unter allen diesen Folgen der Sünde Gehorsam bewiesen habe, wobei, was er leidet, nicht von oben, sondern von unten, vom Hasse der Welt, nicht vom Zorne Gottes kommt. Im Gegensatze hiezu wird mit um so grösserer Entschiedenheit von Thomasius, Harnack, Philippi, Martensen auf das Objective der Versöhnung gedrungen, die nicht blos im Herzen der Menschen, sondern im Herzen Gottes vor sich gehen musste, da durch die Sünde der Menschheit zwar nicht die Liebe, aber das Liebesleben Gottes in der Welt gehemmt und damit zwischen dem wesentlichen und wirklichen Verhältnisse Gottes, zwischen seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit eine Spannung eingetreten sei, die nur durch das stellvertretende Strafleiden Christi ihre Lösung finde und im Menschen die Tiefe des Schuldbewusstseins erwecke, das allein darin, dass Christus subiit poenam peccati und dass (F. C.) durch seine expiatio aeternae et immutabili justitiae divinae satis sit factum, sichern und gewissen Trost finden könne [1]. Denselben Standpunkt vertritt Gess [2]. Er hat, um die Frage zum Austrage zu bringen, den biblischen Weg eingeschlagen, der — ein Beweis, wie die theologische Gegenwart das Bedürfniss fühlt, beides über den Tod Jesu als den Cardinalpunkt des Christenthums zur Klarheit hindurchzudringen, wie aus der alt hergebrachten Dogmatik durch Revision auch ihrer gangbarsten Begriffe auf einen neuen, festen, der gewissenhaften und unbefangenen Schriftauslegung, wie dem heutigen Bewusstsein sich bezeugenden Lebensboden zu gelangen — von dieser [3], wie von der entgegengesetzten Seite [4] (Die-

1) Vgl. Weizsäcker, um was handelt es sich bei dem Streite über die Versöhnungslehre. Jahrb. für deutsche Theologie. 1858, 1.

2) Gess, der geschichtliche Entwicklungsgang der neutestamentlichen Versühnungslehre. Jahrb. für deutsche Theologie. 1857. IV. S. 679. 1858. IV. S. 713. Die Nothwendigkeit des Sühnens Christi. 1859. III. S. 467.

3) Bartholomäi, vom Zorne Gottes. Jahrb. für deutsche Theologie. 1860. II. S. 256.

4) Diestel, die Heiligkeit Gottes. Jahrb. für deutsche Theolo-

stel, Rietschl) bis in die neuesten Zeiten fortgesetzt worden ist und jedenfalls die Nothwendigkeit klar machen wird, den alten juridischen Satisfactionsbegriff durch die organische Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser nach Joh. 15, 1., Gal. 2, 20 zu ergänzen.

V. Vom Menschen [1].

A. Vor Augustin.

I. Natur des Menschen.

1. Die platonische Trichotomie in σάρξ, ψυχή, πνεῦμα fand nicht nur bei den Gnostikern, sondern auch bei der Kirche Eingang, doch kam sie in Folge der Apollinarischen Ketzerei, nach welcher sie sich jedoch auch noch bei Chrysostomus findet, im Morgenland in Miscredit. Im Abendland wird sie schon von Tertullian verworfen und von Hieronymus unter spiritus die Geistesgaben verstanden.

2. Die Natur der Seele wird in der Regel als geistig bestimmt. Eine Ausnahme davon machen Tatian, der die Seele als πολυμερής und συνθετή, den Geist allein für unkörperlich erklärt, Tertullian (debita corpulentiae adesse animae quoque) und Faustus von Riez mit der Behauptung, nur Gott sei unkörperlich, die Seele aber localis, illigata et inserta visceribus.

3. In Beziehung auf den Ursprung der Seele ist 1) für Präexistenz besonders Origenes, dem die Seelen erst in Folge des Falls zur Strafe mit den Körpern vereinigt werden, 2) für den Traducianismus zuerst ausdrücklich Tertullian, 3) der Creatianismus findet sich bei Theodoret (ἡ

gie. 1859. I. S. 3. Derselbe, die Idee der Gerechtigkeit, vornämlich im Alten Testamente. 1860. III. S. 173. Rietschl, Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi. 1860. IV. S. 581 und folgende Hefte.

1) Vgl. Delitzsch, biblische Psychologie. 2. Auflage. 1862. Rudloff, Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttl. Offenbarung. 2 Bände. Gotha. Zweite Auflage. 1863.

ἐκκλησία λέγει τὴν ψυχὴν συνδημιουργεῖσθαι τῷ σώματι), Hieronymus, Hilarius von Poitiers.

4. Die Unsterblichkeit wird theils als Geschenk Gottes betrachtet von Justin, Theophilus, Lactanz (non sequela naturae, sed merces praemiumque virtutis), theils aus der Natur der Seele abgeleitet, z. B. von Origenes.

5. Das Bild Gottes wurde a) seinem Wesen nach auf den Körper bezogen von den Anthropomorphiten. Irenäus aber theilt schon, imago in plasmate, similitudo per spiritum, und die Alexandriner, denen die Spätern folgen, beziehen es allein auf das geistige Wesen des Menschen, so zwar, dass κατ' εἰκόνα das Angeborne, καθ' ὁμοίωσιν das Anerworbene bezeichnet. Auch die Herrschaft über die Thiere wird mit einbegriffen. b) Verlust des Ebenbilds wurde nicht gelehrt, selbst Augustin behauptet nur eine Entstellung. Adam wird demgemäss nicht so hoch gestellt, von Theophilus als νήπιος, von Clemens Al. nur als ἐπιτήδειος πρὸς ἀρετὴν, nicht als τέλειος bezeichnet. Die Sterblichkeit dagegen wird vom Sündenfall abgeleitet. Tatian macht den eigenthümlichen Unterschied in πνεῦμα, ψυχὴ und εἰκών. Beide waren im ersten Menschen vereinigt, mit dem Weichen des Geistes aber wird er sterblich.

II. Die Sünde.

1.

Der Ursprung derselben wird jenseits des Bewusstseins verlegt, aber 1) für jeden einzelnen Menschen in der Präexistenz, von Origenes, nach welchem ursprünglich alle Geister gleich, aber mit dem Princip der Freiheit geschaffen sind und der Mensch als Sünder geboren wird, weil er durch seine Schuld in die Welt kommt. 2) Der Ursprung wird in den Urmenschen verlegt von Tertullian: ad instar jam naturalitatis, collegium transgressionis, consortium mortis, vitium originis.

2.

Stand der Sünde. Dieses vitium wird noch nicht als wirkliche Sünde gefasst selbst von Tertullian: quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum. quod a Deo

est, non tam extinguitur quam obumbratur: potest enim obumbrari, quia non est Deus, exstingui non potest, quia a Deo est; sic et in pessimis aliquid boni et in bonis nonnihil mali. Cyprian: infans qui recens natus nihil peccavit .. illi remittuntur non propria, sed aliena peccata. Chrysost. οὐχ ὅτι φυσικὴ τῆς ἁμαρτίας ἡ ἐνέργεια, ἀλλ' ὅτι ῥέπει ἡ φύσις πρὸς τὸ πταίειν. Greg. Nyss. τὸ ἀπειρόκακον νήπιον ἐν τῷ κατὰ φύσιν γίγνεται μὴ δεόμενον τῆς ἐκ τοῦ καθαρθῆναι ὑγιείας, ὅτι μηδὲ τὴν ἀρχὴν τὴν νόσον τῇ ψυχῇ παρεδέξατο. Ohnedem wird in der griechischen Kirche alles Gewicht gelegt auf die Freiheit, αὐτεξουσία. Den Übergang zu Aug. aber machen Hilarius (non abesse docuit dominus malitiam per conditionem communis nobis originis) und Ambrosius: omnes in primo homine peccavimus et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa est successio.

III. Gnade und Freiheit [1]).

Die beiden möglichen Standpunkte stehen unvermittelt neben einander. Irenäus τὰ ἀποστάντα παρὰ τὴν αὐτῶν ἀπέστησαν αἰτίαν. Clem. Alex. ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι· αὕτη γὰρ ἡ φύσις τῆς ψυχῆς, ἐξ αὐτῆς ὁρμᾷν. Orig.: ἔργον ἡμέτερον τὸ βιῶσαι καλῶς. τὸ δὲ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἐκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως. Cyrill. Hieros. ὥσπερ κάλαμος γραφικὸς χρείαν ἔχει τοῦ συνεργοῦντος, οὕτω καὶ ἡ χάρις τῶν πιστευόντων. Chrysost.: ἡμῶν τὸ προελέσθαι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνύσαι. οὐ φθάνει τὰς βουλήσεις ὁ θεὸς ταῖς δωρεαῖς. Greg. Naz. οὐ τοῦ θέλοντος τουτέστι οὐ μόνον τοῦ θέλοντος. Greg. Nyss. τοῦτό ἐστιν ἡ προαίρεσις ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον. Theod. Mopsv. τῆς χάριτος ἦν τὸ καλέσαι, τὸ δοῦναι τοῦ πνεύματος τὴν χάριν, τὸ ὑποσχέσθαι τὰ μέλλοντα· τὸ μέντοι μένειν βεβαίους ἐπὶ τῆς πίστεως οὐκ ἦν ἐκείνου ἀλλ' ὑμέτερον. Tert.:

1) Vgl. Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils, eine dogmenhistorische und dogmatische Untersuchung von D. Landerer. Jahrb. für deutsche Theologie. 1857. III. S. 500 f.

quaedam sunt divinae liberalitatis, quaedam nostrae operationis; quod maxime bonum, id maxime penes Deum. Cyprian: credendi vel non credendi libertatem in arbitrio positum Dei est, Dei inquam, omne quod possumus; aber doch: quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus. Arnob.: quid est tam injustum, quam repugnantibus extorquere in contrarium voluntates. Hilar.: a nobis initium est, ut ille perficiat: meritum adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis. Ambros.: sive initia sive profectus fidelium sive in finem perseverantium cogitemus genus, nulla species cujusquam virtutis occurrit, quae vel sine dono divinae gratiae vel sine consensu nostrae voluntatis habeatur. Non servili ad obediendum constringimur necessitate, sed voluntate arbitra sive ad virtutem propendimus, sive in culpam inclinamus. Aber doch auch: audeo dicere, quod homo viam adoriri non possit, nisi Deum habeat praeviantem. Lactant. non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis. — Diese Stellen zeigen, dass in der ganzen Kirche, da das Dogma noch nicht Gegenstand bestimmter Verhandlungen geworden, die nachher sogenannte semipelagianische Denkweise vorherrscht, nach welcher die menschliche Natur durch den Sündenfall nicht innerlich verderbt erscheint, und die Gnade vornämlich auf das Wissen, nicht auf den Willen erleuchtend wirkt.

B. Von Augustin bis zur Reformation.

I. Gegensatz von Augustin und Pelagius[1]).

Pelagius, ein britischer Mönch, kam seit 409, und mit ihm Cölestius, seit 412, in Streit mit Augustin, Bischof von Hippo, aus Anlass von dessen Gebetsformel, da quod jubes et jube quod vis. Die Sache kam von Afrika aus nach Rom vor Innocenz 417, der jene aus der Kirchengemeinschaft ausschloss. Sein Nachfolger Zosimus beschützte sie anfangs, als aber die Afrikaner auch von Kaiser Theodosius ein Ver-

1) Vgl. Baur, Geschichte der christlichen Kirche. II. 2. Ausgabe. 1863. S. 123—216.

dammungsurtheil ausgewirkt hatten und sie 418 auf der Synode in Carthago verdammten, trat er diesen bei, obwohl die Orientalen auf den Synoden in Jerusalem und Diospolis 415 sich den Pelagianern günstig gezeigt hatten. Unter diesen ist der wichtigste Julian von Eclanum, nachheriges Haupt der Partei; er war in Cilicien bei Theodor von Mopsvestia, in Constantinopel bei Nestorius, aber auf das commonitorium des Marius Mercator ward er mit Cölestius vertrieben, und so ward auch im Orient der Pelagianismus mit dem Nestorianismus verdammt.

1. Augustin.

I. Erbsünde. Der Sündenfall zog nicht nur dem ersten Menschen den Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit, originalis justitia, prima gratia, primum adjutorium zu, sondern der leibliche Tod ist Strafe für Alle in demselben Sinn wie für Adam. Dieser hat durch die *carnalis concupiscentia* Alle vergiftet (malum in naturam vertit), diese aber ist nicht blos Folge der Sünde, sondern selbst Sünde: in Adamo omnes peccaverunt, omnes ille unus fuerunt, omnes fuerunt in lumbis Adami. Die carnalis concupiscentia aber hat im Körper wie in der Seele ihren Sitz; sie wird weiter bestimmt als sinnliche Lust in der Zeugung, als welche sie einen tief verborgenen Hang zum Materiellen zeige. Beweise für seine Ansicht sind dem Aug. 1) die Kindertaufe. Durch die Taufe müsse eine Schuld abgewaschen werden, diese sei die Erbsünde. Doch hebe die Taufe nur den reatus, nicht die Lust als solche auf. 2) Die Pelagianer schlossen, dann sei auch die Ehe etwas Böses, ein Werk des Teufels. Dagegen Aug.: wenn auch die Sünde ein Werk des Teufels sei, so sei doch der Mensch ein Geschöpf Gottes. 3) Julian entgegnete, Aug. mache entweder Gott zum Urheber, oder gebe er den Menschen dem Teufel auf manichäische Art Preis. Dagegen Aug.: die Sünde sei keine substantia, sondern qualitas, vitium, languor, accidens naturae. Der Mensch, wenn er geboren wird, widerlegt den Manichäismus, weil er als Mensch etwas Gutes ist, zum Preis des Schöpfers geschaffen, aber als mit der Erbsünde behaftet, widerlegt er

den Pelagianismus. Natura est sananda, diess besagt ebenso, dass sie geheilt werden muss, als dass sie geheilt werden kann.

II. Freiheit ist im Stande der Sünde mit der dura necessitas peccandi vertauscht. Zwar peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus diabolo subditis, ad bene autem pieque vivendum non valere. Also die Freiheit ist da, aber nur als Freiheit zum Bösen; nam lib. arb. usque adeo in peccatore non periit, ut per ipsum peccent maxime omnes .. ad malum sufficit, ad bonum autem nihil est, nisi adjuvetur. In malo faciendo liber est quisque justitiae, servusque peccati. Die Freiheit schien so dem Augustin gerettet, schon dadurch, dass Gott in uns nicht als leblosen Steinen, sondern unter der Form des menschlichen Bewusstseins und Wollens wirke: quia non fit sine volentibus nobis.

III. Gnade ist 1) ihrem Begriff nach nicht lex atque doctrina insonans forinsecus, sed interna et occulta; operari in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates. 2) Ihre Wirksamkeit geht hauptsächlich auf den Willen. Da aber dieser immer von der Erkenntniss abhängig ist, so wirkt sie zunächst den Glauben in der inspiratio caritatis, rechtfertigend und gerecht machend, qua Deus nos sua non nostra justitia justos facit. Der Glaube ist absoluter Maasstab alles sittlichen Handelns. Gegenüber der Pelagianischen Unterscheidung der Gerechtigkeit im Naturzustand, unter dem Gesetz, unter der Gnade sagt Augustin: Alle, die an den Mittler Jesus glauben, gehören zum Neuen Testament, und Moses selbst, der Stifter des Alten Testaments, ist Erbe des neuen. Insbesondere wird nun die gratia unterschieden: 1) *praevenit;* voluntas comitans, non ducens, pedissequa, non praevia, 2) *operari* und *cooperari* kommt von Gott, 3) die gratia ist gratis data, 4) die Gnade wirkt *indeclinabiliter et insuperabiliter*. Hieraus entsteht der pelagianische Vorwurf, die Augustinische Gnade sei fatum nomine gratiae. Der allgemeine Canon Augs. aber gegen Pelagius ist *gratiam secundum nulla nostra merita dari,* weder praescita (antecedentia, futura) noch praesentia.

2. Pelagius.

I. In Beziehung auf die Erbsünde gelten die zwei Sätze: Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset, und: quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit. Demnach gibt es keine durch Abstammung sich fortpflanzende Zeugung der Sünde. Der Mensch hat noch ganz dieselbe Natur, mit welcher Adam geschaffen ist. Man darf nicht glauben, dass die Nachkommen Adams schwächer sind als Adam. Sie haben mehrere Gebote erfüllt, während er nicht Eines zu halten vermochte; peccatum naturale ist ja an sich ein Widerspruch; in der That ist nichts im Menschen als was Gott selbst geschaffen hat; umgekehrt aber ist (Julianus) Sünde nicht ohne Zurechnung, Zurechnung nicht ohne Freiheit. Das gute Gewissen gibt Zeugniss für die gute Natur: est in animis nostris *naturalis quaedam sanctitas,* quae velut in arce animi praesidias exercet, boni malique judicium . . natura boni malique capax. Gegen Aug. aber gilt: 1) die Sünde ist keine Substanz, ein substanzloser Name aber kann die Natur nicht verderben. 2) Concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse res ipsa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam est. non ergo potuit haec concupiscentia, — quae cum modum non tenet, peccat, cum vero intra limitem concessorum tenetur, affectio naturalis et innocens est, non, inquam, potuit fructus esse peccati; quae docetur non suo quidem vitio, sed voluntatis, *occasio* fuisse *peccati.* 3) Nulla ratione concedimus, ut Deus, qui propria peccata remittit, imputet aliena . . non donat, nisi quod jure potuit imputare; non autem jure potuit imputare, si non illud, cui imputatur, potuit et cavere; nemo autem potest cavere naturalia. Die Erbsünde besteht sonach in der Macht der Gewohnheit und des Beispiels: longa consuetudo vitiorum macht vitia quodammodo vim habere naturae. In Röm. 5, 12. ist mors moralisch. in quo omnes bedeutet in eo, quod omnes peccaverunt exemplo Adami. Alles Gewicht ist sonach, statt wie bei Augustin auf die die Gnade fordernde Erbsünde, gelegt auf

II. die Freiheit. habemus *possibilitatem* quandam a Deo insitam velut radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum. Desswegen kann auch der Mensch, was er soll. Es fragt sich nach Cölest., was die Sünde ist, ob etwas Natürliches oder etwas Zufälliges. Ist sie etwas Natürliches, so ist sie keine Sünde, ist sie aber Accidens, so kann sie auch verschwinden, also kann auch der Mensch ohne sie sein, *impeccabilitas* ist wenigstens möglich, wenn auch nicht in concreto (wiewohl Abel, Maria für unsündlich sollen erklärt worden sein), doch in abstracto.

III. Gnade erhielt durch das Vorhergehende 1) eine wesentlich andere Begriffsbestimmung: a) Ihr Werk ist schon die possibilitas boni als Geschenk der *gratia creans*. primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. posse ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit, velle et esse ad hominem .. quia de arbitrii ejus fonte descendunt. b) Zur Gnade gehört weiter die ganze äussere Offenbarung an den Menschen, die *lex*, auch das Beispiel Christi. c) Kommt hinzu die Sündenvergebung, weil selbst die so gepriesene Macht der Natur und der Wille des Menschen das Geschehene nicht ungeschehen machen können. 2) Zur Wirksamkeit der Gnade gehört a) Erleuchtung. Die Gnade lehre nur, was wir thun oder lassen sollen, zur Ausübung bringe sie es nicht. Sie wirke nur auf das Wissen, für den Willen sei sie nur adjutorium; b) gratiam et adjutorium *non ad singulos actus* dari behauptet Cölestius. Pelagius läugnete den Satz in dem Sinne, dass wir unsrer Sündenvergebung immer bewusst sein müssen; c) gratiam *secundum merita nostra* dari wurde zwar gleichfalls von Pelagius verworfen, aber nur im Sinne der gratia creans.

II. Schicksal der Augustinischen Lehre.

Die griechische Kirche blieb nach wie vor semipelagianisirend. Theodor von Mopsvestia schrieb πρὸς τοὺς

λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους[1]. Johann von Damask: μένοντες ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐν ἀρετῇ ἐσμέν. In der lateinischen Kirche trat 1) in die Mitte der Semipelagianismus von Cassian in Massilia, Faustus von Riez u. s. w. Von ihm wird die Erbsünde im Augustinischen Sinne nicht angenommen. Zwar habe der Mensch keine integras vires, aber libertatem non exstinctam, sed attenuatam et infirmatam. Auch sei der Widerstreit von Fleisch und Geist nicht schädlich, sondern ein Reiz zum Bessern. Gnade und Freiheit stimmen gar wohl zusammen: non negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam jam ipsa valeat. nam cum viderit nos Deus ad bonum velle flectere, occurrit, dirigit atque confortat. Das Hauptgeschäft der Gnade ist sonach Vollendung, perfectio. 2) Dieser Lehre treten auf Augustinus Seite gegenüber Prosper von Aquitanien und Fulgentius von Ruspe. Jener milderte die Augustinische Lehre durch die Unterscheidung einer dreifachen voluntas, sensualis, animalis, spiritualis, wovon die letzte durch die Gnade nicht aufgehoben werde. Dagegen wurde die Augustinische Lehre besonders in Beziehung auf die Prädestination überboten, und im Gegensatz zu solchem Extrem wusste sich der Pelagianismus noch eine Zeit zu halten (Synode zu Arles). Aber die Augustinische Lehre wurde, jedoch nicht unbedingt, sanctionirt in Oranges (Arausio) und Valences 529: si quis sicut augmentum ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum non per gratiae donum sed naturaliter nobis inesse dicit .. si quis credentibus, volentibus, desiderantibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, ut velimus anathema.

III. Die Scholastik.

1. Die Sünde.

I. Die Erbsünde wird ihrem Begriffe nach bestimmt von Anselm als justitiae debitae nuditas. Lomb.: originale

1) Vgl. S. 320.

peccatum dicitur *fomes* peccati, seu concupiscentia. So ist sie denn bei Thomas materialiter concupiscentia, formaliter defectus originalis justitiae. Bonav. concupiscentia immoderata und debitae justitiae carentia. Scotus carentia justitiae originalis debitae, quia acceptae in primo parente et in ipso amissae.

II. Die Strafe der Erbsünde wurde für die ungetauften Kinder gemildert, schon von Anselm und vom Lombarden dahin beschränkt, visione Dei carebunt, von Bonaventura auf die poena damni, non sensus herabgesetzt. Diese Ansicht gewann so sehr die Oberhand, dass Gregorius de Arimino, welcher auch die poena sensus lehrte, den Namen des Kinderpeinigers erhielt.

III. Die Fortpflanzung der Sünde geschieht 1) nach dem Lombarden, da man sich in der Kirche entschieden dem Creatianismus zugewandt hatte, per traducem carnis; caro ipsa, quae concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur, ex cujus contactu anima cum infunditur maculam trahit, qua polluitur et fit rea; 2) dagegen wird das ganze Menschengeschlecht als in Einheit mit Adam gedacht von Anselm. persona erat Adam, natura homo, fecit igitur persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit: egestas naturalis, quam ipsa natura accepit et Adam. Thom.: omnes homines, qui nascuntur, possunt considerari ut unus homo. Eine Ausnahme machte man hinsichtlich der Fortpflanzung bei Maria, deren Unsündlichkeit zuerst von Paschasius behauptet, von Bernhard von Clairvaux, Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura, Thomas Aq. bestritten, hauptsächlich von Duns Scotus vertheidigt ward, und einen Streitpunkt zwischen Franciscanern und Dominicanern bildete, bis der Streit im Interesse der Franciscaner von Sixtus IV. verboten wurde.

IV. Stand der Sünde wird von Thomas beschrieben: omnes vires humanae animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. D. Scotus: per privationem originalis justitiae, quae erat veluti frenum ipsam cohibens ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per privationem fit poena peccati ad concupiscendum delectabilia. Hienach bestimmt sich

dann rückwärts der Begriff der *originalis justitia*, welche bei Scotus nur ein additamentum supranaturale ist, da der Mensch ursprünglich in puris naturalibus geschaffen wurde. Je näher aber die Zeit der Schöpfung und der der übernatürlichen Begabung zusammengerückt wird, desto mehr ist der Zustand der pura naturalia ein ideeller: so bei Thomas.

2. Gnade und Freiheit.

I. Freiheit an sich. Anselm unterscheidet zwischen einer Freiheit a se, die nur Gott hat, und facta. Diese ist 1) habens rectitudinem a) separabiliter bei den Engeln vor dem Fall, b) inseparabiliter bei den Engeln und gestorbenen Heiligen; 2) carens rectitudine a) recuperabiliter, b) irrecuperabiliter: aber etiamsi absente ipsa rectitudine, quamdiu et ratio in nobis est, qua eam valemus cognoscere, et voluntas, qua eam tenere possumus, est arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis. Bernhard von Clairv.: manet etiam post peccatum lib. arbitrium, etsi miserum, tamen integrum. Diess ist semipelagianisch, ebenso wenn er sagt: nimm den freien Willen, so hast du nichts, was —, nimm die Gnade, so hast du nichts, wodurch er selig werden kann. Dagegen augustinisch ist bei ihm: non si potens aut sapiens, sed tantum si volens esse desierit, liberum arb. amisisse putanda erit.

II. Freiheit als Grund des Verdienstes. Hier unterscheidet man meritum *condigni*, ex vi motionis divinae, und *congrui* ex lib. arb. videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Daher denn fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non condigni.

III. Freiheit im Verhältniss zur Gnade. Lomb.: libertas a peccato et a miseria per gratiam est; libertas vero a necessitate per naturam. ipsa gratia voluntatem praevenit praeparando, ut velit bonum et praeparatam adjuvat ut perficiat. Thomas: Gott ist das primum movens simpliciter: ex ipsius motione est, quod omnia moventur secundum communem intentionem boni. Liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente. hominis

est praeparare animum, quia hoc facit secundum liberum arbitrium, sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei, moventis et ad se attrahentis; non potest homo per se ipsum reparari, sed indiget ut ei denuo lumen gratiae infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

IV. Bestimmungen der Gnade: gratia *gratis data*, per quam ipse homo Deo conjungitur, und *gratum faciens*, per quam unus homo cooperatur alteri; auxilium und habituale donum nobis inditum; operans und cooperans, praeveniens und subsequens. Den Begriff der comitans aber verwirft der Lombarde: bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem.

C. Seit der Reformation.

I. Die kirchlichen Lehrbegriffe.

1. Die katholische Lehre.

I. Vom Urzustand sagt Trid. nur sess. V. Adam sanctitatem et justitiam, *in qua* a Deo *constitutus* fuerat, amisisse. Cat. rom.: § 46 postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum, effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis; quod ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit, omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. *Tum originalis justitiae admirabile donum addidit* ac deinde ceteris animantibus praeesse voluit. Hierin liegt denn: 1) der Mensch ist conditus in puris naturalibus, dann in justitia et sanctitate constitutus. Je näher nun die conditio und die constitutio zusammenrücken, desto mehr verschwinden die pura naturalia als realer Zustand, desto mehr also erscheint die justitia als ursprünglich (Thomas). Aber auch umgekehrt, 2) in welchem Falle die orig. just. nur ein donum superadditum ist, so dass nach seinem Verlust die natura doch noch integra bleibt. So denn nach Scotus der cat. rom. und Bellarmin, der die just. orig. mit einem goldenen Zaum vergleicht, oder

mit dem Kranze auf dem Haupte der Braut, welche auch weggenommen die Natur nicht ändern. Hieran schliesst sich dann die Bestimmung über die

II. Erbsünde: Trid.: si quis in baptismate non *tolli totum id,* quod veram et propriam rationem peccati habet, sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit. manere autem in baptizatis *concupiscentiam* vel *fomitem,* haec s. Synodus fatetur; hanc ... declarat, ecclesiam cath. nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum declinat.

2. Lutherische Lehre.

I. Ihrer Fixirung geht nicht blos der katholische Gegensatz vorher, sondern auch im Schoose der Kirche die synergistischen Streitigkeiten. Melanchthon hatte in den spätern Ausgaben der loci erklärt, concurrunt in conversione tres causae, verbum Dei, spiritus s., et humana voluntas, assentiens, non reluctans verbo Dei. Ihm folgte Pfeffinger und im Streit mit Flacius, Amsdorf u. s. w. auch Strigel. Dieser lehrte: durch den Sündenfall hat der Mensch das Vermögen, etwas wahrhaft Gutes zu wollen, zu denken, zu erlangen, verloren, er muss dazu immer von Gott angeregt werden. Aber damit ist das Eigentliche des Willens doch geblieben: *modus agendi*, voluntas secundum agendum, libera a coactione. Gott muss also anregen, der Wille aber kann ein minimum συνεργεῖν: Gott gibt einen Thaler, er einen Heller. Die Gegner lehren dagegen eine voluntas mere passiva, sicut truncus, reluctans, nicht einmal a coactione libera. Flacius: die Erbsünde sei die substantia hominis, der Mensch im edelsten Theil das leibhaftige Bild des Teufels. Ihm wurde entgegengehalten, er müsse entweder Gott für den Schöpfer des Teufels oder den Teufel für den Schöpfer des Menschen halten. Doch war diess im Ganzen nur ein Wortstreit, da Flacius Substanz und Subject, die Gegner aber nur Substanz und Accidens unterschieden. Durch solche Gegensätze war nun bestimmt

II. die Lehre der Kirche. Die Dogmatik unterschei-

det fünf Stände des Menschen: innocentiae, miseriae, gratiae, gloriae oder ignominiae aeternae mit Abweisung des scholastischen der pura naturalia. Wir haben nur die zwei ersten hier zu betrachten.

1. *Status integritatis.* Derselbe wird anfänglich in den Symbolen mit *originalis justitia* bezeichnet. Ap. Conf. 53. Just. o. *habitura erat* non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei *aut certe* rectitudinem et vim ista faciendi. Was hier nur als conditionell behauptet wird, wird in der folgenden Dogmatik mit aller Bestimmtheit ausgedrückt, die für den Urstand als allgemeine Bezeichnung wählt *Imago Dei,* (Form. Conc. 640) ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus erat. Das Bild Gottes ist eine perfectio naturalis, non donum supernaturale externum et accessorium. Nach seinen 1) constituirenden Momenten wird es nun bestimmt von Hollaz als excellens scientiae intellectus, perfecta sanctitas et libertas voluntatis, sincera puritas appetitus sensitivi et suavissimus quasi affectuum concentus cum dictamine intellectus et regimine voluntatis, sapientiae, sanctitati et puritati Dei pro captu primi hominis conformis. Näher wird unterschieden: a) imago accidentalis gegenüber der substantialis Christi, und der abusiva, welche die menschliche Persönlichkeit überhaupt begriff, gegenüber als proprie accepta = dona et bona homini in prima sui creatione concessa, per lapsum amissa; b) die *scientia* Adams war nach Quenst. excellens, plena, perfecta. In Glaubenssachen zwar können die Apostel mehr gewusst haben, aber perfecta consummataque omnium naturalium et homini utilium rerum notitia Adam cunctos mortales et sic etiam apostolos tum extensive tum intensive tum denique firmitate atque immobilitate scientiae antecelluit; c) die *sanctitas*: (Quenst.) in eo erat sancta voluntatis libertas et libera sanctitas, excludens omne peccatum. sanctitas non absolutam impeccabilitatem sed saltem secundum quid, immunitatem a peccato in voluntatem ejus introduxit. Calov.: innocens et sanctus erat et expers peccati et labis. So wurde denn, was die Apologie nur als Anlage postulirt hatte, jetzt dem Adam als ausgebildete Fertigkeit zugeschrieben, nur um

den Contrast vom Verlust des göttlichen Ebenbilds recht stark zu machen. Zu den constituirenden Momenten traten so 2) perfectiones minus principales: corporis, nulla labe peccati infecti, immunitas a passionibus corruptivis, ejusdem immortalitas (posse non mori) et plena imperandi creaturis sublunaribus inprimis bestiis potestas.

2. *Status corruptionis*, und zwar A) die *corruptio* rührt her von Adams Sündenfall. Derselbe war durch superbia, concupiscentia und incredulitas veranlasst und hat zur Folge den reatus poenae et culpae. Diese kommt somit auf alle Menschen. Die Art der Vermittlung aber wird verschieden gedacht: 1) *participatione* actualis culpae; 2) *imputatione,* weil Adam das juridische, moralische Haupt der Menschheit ist, communis parens, caput, stirps et repraesentator totius generis humani (Hollaz). Diese Auffasung ist bestimmt von Gerhard an, während noch die form. Conc. sich unbestimmt ausdrückt: ut omnes propter inobedientiam Adae et Evae in odio apud Deum et natura irae filii simus; 3) *propagatione.* Noch Luther hatte den Traducianismus für seine Privatmeinung erklärt, aber die Doctoren entschieden sich später ganz allgemein für denselben. — B) Der Zustand des Verderbens [1]) ist 1) negativ zu bestimmen nach dem, was dem Menschen genommen ist. Als solcher ist er privatio originalis justitiae cum prava inclinatione conjuncta, und diese *concupiscentia* ist auch in der Taufe nur aufgehoben, ut non imputetur, non ut non sit. Die Erbsünde ist so zwar nicht Substanz des Menschen, wie Flacius wollte, aber accidens συνέμφυτον et naturale. Diess ist zusammengefasst in Conf. Aug. 2: quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et concupiscentia, et quod hic morbus seu vitium originis sit vere peccatum. Diesen Zustand aber beschreibt die Form. Conc. näher a) nach der Seite des Willens 656—60: hominis non renati intellectus cor et voluntas ex propriis naturali-

1) Vgl. meine Abhandlung über die Prädestination etc. Studien und Kritiken 1847, I. S. 121 f. II. 142 f.

bus viribus nihil potest intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, operari aut cooperari, sed homo est ad bonum prorsus corruptus et mortuus, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem *ne scintillula quidem spiritualium virium* reliqua manserit, quibus ille ex se in gratiam Dei se reparare, aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae capax per se esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accomodare aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto, vel ex dimidio, vel minima parte conferre, agere, operari vel cooperari possit. b) Der menschliche Verstand hat ein Fünkchen übrig, dass Gott sei, aber die Vernunft ist so unwissend, blind und verkehrt, dass auch die geistreichsten und gelehrtesten Männer vom Evangelium nichts aus eigenen Kräften fassen, verstehen, glauben und als wahr annehmen können. Der Mensch ist vielmehr vom Geiste der Sünde so angesteckt, ut ex ingenio suo et natura totus sit malus. Doch ist 2) positiv dem Menschen geblieben, dass er eine vernünftige Creatur ist. Auch Freiheit musste demselben beigelegt werden, um Gott nicht zum auctor mali werden zu lassen. Conf. aug. 19: de causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo. Diese Freiheit wird aber mit der Erbsünde näher so vermittelt: a) Schon früher war von Maxentius 519 behauptet worden, liberum naturale arbitrium ad nihil aliud valere credimus nisi ad discernendum tantum et desiderandum; es war von ihm in der professio scytharum monachorum ein Unterschied gemacht worden zwischen carnalia et secularia, quae non apud Deum sed apud homines possunt fortassis esse gloriosa, und ea, quae ad vitam aeternam pertinent. Dieser Unterschied wird jetzt von Bedeutung durch die Trennung der justitia *civilis* von der spiritualis, conf. 18. apol. 8. Hiezu kommt b) die *locomotiva* potestas, in die öffentlichen Versammlungen der Kirche zu gehen und das Evangelium zu hören, aber form. Conc. 662 als keinerlei activa oder efficax habilitas, aptitudo, sondern nur als capacitas passiva. Die letzte aber wird c) weiter dahin bestimmt, dass in der Aufnahme der Gnade der Wille rein passiv ist, nur dass der-

selbe doch die Gnade ganz von sich weisen kann, 672: Deus hominem non cogit, und diess ist die *gratia resistibilis*.

Durch die letzten Bestimmungen ist aber in der Kirchenlehre ein Widerspruch gesetzt. 1) Kann der Mensch der Gnade widerstehen, um böse zu sein, so zeigt er im Bösen, das er durch eigene Kräfte thut, eine stärkere Intensität von Freiheit und Willenskraft als im Guten. 2) Diese Freiheit wird aher nun beim Übergang vom Bösen zum Guten ganz als Null gesetzt, wenn die locomotiva pot. als mere passiva bestimmt wird. Von derselben Gebrauch zu machen, kann der Mensch doch nur durch eine Sehnsucht, durch ein Bedürfniss der Gnade getrieben werden, aber auch diese Art von Receptivität wird als ein Thun negirt. So ist denn, mit Luther zu reden, die Freiheit als Freiheit nur zum Bösen in der Kirchenlehre ein mere dialecticum figmentum, ebenso *gut* dem Stein zuzuschreiben, der aus eigener Kraft wohl den Berg hinunter, aber nicht hinauf kann. Dieser innere Widerspruch musste zur äussern Auflösung der Kirchenlehre führen, und dadurch ist

II. die weitere Entwicklung bis Kant

bestimmt. Je ängstlicher die form. Conc. darauf aus war, jede Selbstthätigkeit des Menschen abzuschneiden, um so mehr mussten bei der Halbheit ihrer Thesen pelagianische Tendenzen heraustreten, und die Erbsünde wurde in ihrem Begriff immer mehr herabgestimmt. Zunächst geschah diess ausserhalb der Kirche bei den Arminianern: (Limborch) die Unreinheit haben die Kinder von ihren nächsten Ältern, nicht von Adam, und sie sei keine Sünde. Die Socinianer aber setzten das göttliche Ebenbild nicht einmal in etwas Geistiges, sondern in die Herrschaft über die Creatur, so dass Adam dieselbe Natur hatte, wie Alle. Seine Sünde setze schon einen Hang voraus. Die Verdorbenheit sei allerdings bei uns auch da, aber nur durch Gewohnheit und Beispiel. Diese Tendenz nun nahm mehr und mehr auch bei den Lutherischen Theologen überhand, während umgekehrt in der katholischen Kirche durch den Jansenismus ein tieferes religiöses Bewusstsein sich zeigte. Statt das Endliche in

der absoluten Bestimmtheit durch göttliche Gnade aufzufassen, begnügte man sich mit der Endlichkeit als solcher. Das Natürliche wurde nun an sich als das Gute angesehen. Humanität und Philanthropie waren die Lieblingsworte des Zeitalters, und durch die Aufklärung wurde die Differenz der Zeitbildung und der Kirchenlehre immer gespannter, wie diess z. B. in Eberhard's Apologie des Sokrates unter der Form einer Untersuchung über die Seligkeit der Heiden an den Tag tritt. Die kirchlichen Theologen aber milderten die Erbsünde durch die Verwandlung in ein zufälliges Unglück oder körperliche Vergiftung durch verbotene Frucht.

III. Von Kant an

dagegen führte der Ernst des Sollens und des kategorischen Imperativs zu einer tiefern Auffassung, in seinem Begriffe des „radikalen Bösen", und der neusten Philosophie erscheint das Natürliche, in seiner Unmittelbarkeit zurückgehalten, eben als das Böse und im Gegensatz zur Substantialität und Allgemeinheit die Subjectivität und Einzelnheit als die schlechte. So ist an die Stelle der schlechthinigen Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit des Endlichen die schlechthinige Abhängigkeit getreten.

1. Schleiermacher.

I. Den Urzustand betrachtet er unter der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen [1]. Dazu gehört, als in die Richtung auf das Gottesbewusstsein eingeschlossen, 1) das Bewusstsein des Vermögens, mittelst des menschlichen Organismus zu denjenigen Zuständen des Selbstbewusstseins zu gelangen, in welchen sich das Gottesbewusstsein verwirklichen kann. Dazu ist a) physische Grundbedingung, dass der Geist auf die übrige Welt einwirke, wie auch die andern Kräfte ihr Dasein auf ihn geltend machen: Wechselwirkung; b) intellectuelle Grundbedingung, dass der Geist durch seinen Organismus die Möglichkeit habe, das Sein zu wissen. 2) Für den Zu-

1) Der christliche Glaube § 60. S. 326.

sammenhang des persönlichen Selbstbewusstseins mit dem Gattungsbewusstsein ist gesellige Grundforderung, dass dieses in jenem enthalten und somit Mittheilung möglich sei. Durch diese Punkte ist die Stetigkeit und Allgemeinheit des Gottesbewusstseins möglich gemacht. Wie sich nun hienach das einzelne Individuum entwickelt, ist Erfahrungssache, wie aber unter dieser Voraussetzung die ersten Menschen sich entwickelt haben, davon fehlt die Geschichte, und die vorhandenen Andeutungen sind kein Glaubenssatz [1]), wenn wir nicht mit Ungewissheiten vermischte Geschichte wollen zum Gegenstand des Glaubens machen. Die Alttestamentliche Erzählung [2]) 1) als Geschichte setzt in der Entwicklung das Vorhandensein der Sprache und das Gottesbewusstsein schon voraus; 2) die Auffassung derselben als eines Versuchs, den Mangel an geschichtlichen Nachrichten zu ergänzen, muss nothwendig misslingen, weil es uns an aller Analogie für einen absoluten Anfang des vernünftigen Bewusstseins fehlt. a) Bei dem kindlichen Bewusstsein, das eine Analogie böte, ist wenigstens eine Einwirkung Erwachsener, welche bei den ersten Menschen wegfällt; dazu setzt bei diesen die Sorge für den Unterhalt schon Selbstthätigkeit, Wiederholung, Erinnerung voraus; b) setzt man den Anfang mehr thierisch, so ist der Übergang von der Bewusstlosigkeit zum Bewusstsein ohne Einwirken eines verständigen Lebens nicht zu begreifen. Man hat zwar hiezu angenommen: α) anerschaffene Fertigkeiten, aber das heisst nur die Analogie späterer Zustände auf die frühern übertragen; auch blosse Vermögen hälfen nichts, denn sie setzen das Bewusstsein vor ihrer Anwendung schon voraus; β) eine erziehende Gemeinschaft mit Gott; dann müssten die göttlichen Wesen auch ein menschliches Leben führen, das zur Nachahmung auffordert, oder der Verstand schon entwickelt sein, um die Lehre zu verstehen. Somit können wir von den ersten Menschen nur so viel postuliren, dass sie auf ihre Nachkommen religiös einwirken konnten, weiter hinaus geht unser Glaubensinteresse nicht. Hienach

1) A. a. O. § 61. S. 331.
2) A. a. O. § 61. 3 S. 332.

kommt denn das Ebenbild Gottes [1]) ihnen nicht in besonderem Sinne zu, aber auch von den andern Menschen kann es nur mit grosser Vorsicht ausgesagt werden. Denn der Ausdruck setzt entweder pantheistisch die ganze Welt zu Gott in ein Verhältniss, wie unsern Gesammtorganismus zur höchsten geistigen Kraft in uns (Gott als Weltseele) oder anthropomorphistisch auch in Gott etwas, was unserem psychologischen Organismus mit seinen höhern und niedern Kräften entspräche, daher er auch von den Socinianern, anstatt auf das innere Wesen des Menschen, auf sein bildendes und beherrschendes Verhältniss zur Aussenwelt bezogen wird. „Ursprüngliche Gerechtigkeit“ [2]) ist unbequem, weil sie auf bestehende rechtliche Verhältnisse hinweist und eine Tugend bezeichnen soll, die doch nur durch Selbstthätigkeit erworben, kein fundamentaler Zustand sein kann. Die symbolischen Bücher [3]) bezeichnen mit ihren Ausdrücken 1) einen ursprünglich aller menschlichen Entwicklung zu Grunde liegenden Zustand der Natur: dieser ist nach Schl. auch in seinen Sätzen enthalten; 2) einen wirklichen historischen Zustand des ersten Menschen. Da ist nun richtig, dass der erste Zustand des Menschen nicht kann Sünde gewesen sein, der ja die Freiheit vorangehen muss, aber unrichtig, er sei eine wirkliche Macht der höhern Vermögen gewesen, denn diese musste, wenn sie einmal vorhanden war, nur gesteigert werden. Sonach ist das Bestreben erfolglos, den ersten Zustand entweder mit der Kirche dem spätern Fortschritt der Entwicklung, oder mit den Pelagianern einem Rückschritt in der Entwicklung analog zu denken. Die Pelagianische Vorstellung hat 1) den Vortheil, a) keine ursprüngliche, aber verloren gegangene Vollkommenheit und damit b) einen stetigen Fortschritt vom ersten Punkt der Entwicklung zu lehren, aber 2) den Nachtheil, a) das Gute nicht als ursprünglich, b) in der Entwicklung den Erlöser nur als einzelnes Glied der Reihe zu denken. Die Kirche hat mit Augustin 1) den Vorzug, a) das Gute als

1) A. a. O. § 61, 4 S. 337.
2) A. a. O. S. 338.
3) A. a. O. S. 339.

unmittelbar von Gott hervorgebracht, b) den Erlöser als Wendungspunkt in der Entwicklung zu setzen, aber 2) den Nachtheil, a) das Ursprüngliche wieder verloren gehen zu lassen, und b) den Anfang nicht zu veranschaulichen. Daher ist es zweckdienlicher, über den ersten Zustand des Menschen nichts behaupten zu wollen, und soll je in einer Erscheinung die ursprüngliche Vollkommenheit angeschaut werden, so ist diess nicht Adam, sondern Christus [1].

II. Was den Sündenfall [2] betrifft, so ist kein Grund vorhanden, die allgemeine Sündhaftigkeit aus einer in der Person der ersten Menschen durch die erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangenen Veränderung zu erklären. Denn sie können wir, als geboren, nicht in die Gemeinschaft unseres Selbstbewusstseins aufnehmen, und mag es sich mit ihnen verhalten, wie es will, Sündenbewusstsein und Verlangen nach Erlösung wird bei uns gleich sein. Das allein bleibt vorausgesetzt, dass sie, ehe Fortpflanzung ihr Werk gewesen, gesündigt haben. Weiter aber nichts. Denn 1) gibt es für uns keine Vorstellung, wie in ihnen die sinnlichen Functionen früher eine Macht geworden als die geistigen; 2) die Sünde ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit erklären, gelingt nicht. Denn a) Verführung des Satans, je stärker sie betont wird, desto mehr grenzt sie an Zauberei, je weniger, desto mehr setzt sie die Sünde schon voraus. b) Der Missbrauch des freien Willens müsste doch eine Veranlassung haben. War das Gottesbewusstsein allein eine Macht, so konnte sündige Begierde nicht entstehen; war aber diese da, sei's in Neid, oder Stolz, oder sündlicher Lust, so war das Ebenbild schon verloren. Sollte aber der Wille rein grundlos, ohne Bestimmungsgründe gewesen sein, so müsste diess entweder vor Ausübung alles Guten geschehen, also die Sünde die erste freie That gewesen sein, oder im andern Falle müsste bei dem ersten Menschen Wiederholung des Guten keine Fertigkeit gebracht haben. Diess ist aber noch schwerer begreiflich bei der mosaischen Erzählung [3] wegen

1) A. a. O. S. 342.
2) A. a. O. § 72. S. 389.
3) A. a. O. S. 394.

der Einfachheit des vorausgesetzten Lebens und wegen des Umgangs mit Gott, wo man bei der grössern Leichtigkeit nicht zu sündigen, um so grössere Neigung voraussetzen müsste. Aus der That der ersten Menschen ist aber auch nichts wesentlich Neues gefolgt [1]). Denn bei ihnen muss der Verstand schon verfinstert, das Vertrauen auf Gott schon geschwächt gewesen sein. Sonach kann man nicht mit den Symbolen sagen, die Natur der Menschen sei verändert worden. Überhaupt ist eine Umwandlung derselben durch ein Einzelwesen nicht denkbar, da es ja immer nur mit der Natur seiner Gattung handeln kann, niemals auf dieselbe. Dem Teufel aber die Macht dazu zuschreiben ist Manichäismus. Die Veränderung auf leiblichem Wege lässt gegen den Begriff des Teleologischen eine Ableitung der Sündhaftigkeit zu aus leiblichem Übel. Die dogmatischen Formeln für diese Veränderung sind: 1) bei Adam *persona corrumpit naturam.* War aber a) die Natur gut, so musste das Einzelwesen, sie zu verderben, schlecht sein; b) verderbt das Einzelnwesen dieselbe, so ist diess auch jetzt noch immer möglich und die Einzelwesen verderben nur sich selbst; 2) bei uns *natura corrumpit personam.* Das ist richtig, sofern die Personen immer auch werden wie die Natur, aber unrichtig, sofern dabei nach 1. die Natur als ursprünglich unverdorben vorausgesetzt ist, man müsste denn sagen wollen, die Natur verderbe sich selbst. Sonach sind die ersten Menschen nur die Erstlinge der Sünde. Damit ist auch einverstanden Röm. 5, 12, und so können wir uns aller künstlichen Theorieen entschlagen, als da sind: 1) alle Menschen seien in Adams Dasein eingeschlossen gewesen; 2) das göttliche Gebot sei ein in Adams Person geschlossener Bund; 3) wenn die ersten Menschen die Prüfung bestanden hätten, wären sie weiterer Versuchungen überhoben worden, denn diess setzt voraus, dass Gott sollte in einem solchen Umfang das Geschick der ganzen Gattung von einem einzigen Moment abhängig gemacht haben, der in die Hände zweier unerfahrener Individuen gelegt war, welche auch von einer solchen Wichtigkeit desselben keine Ahnung hatten. Das Resultat

1) A. a. O. § 72. 3.

ist sonach [1], 1) eine, abgesehen von der Erlösung, ursprünglich sich selbst gleiche menschliche Natur, 2) eine unzeitliche und immer der menschlichen Natur anhaftende Ursündlichkeit, zugleich mit der ursprünglichen Vollkommenheit, 3) eine Allen gleiche und gemeinsame Schuld, und die Kirchenlehre ist dahin zu „bestimmen und zu ergänzen": 1) Zurechnung der ersten Sünde gilt, da, welches menschliche Individuum auch das Loos getroffen hätte, das erste zu sein, es ebenfalls die Sünde würde begangen haben; 2) peccatum originis originans gibt immer das vorhergehende Geschlecht an das folgende, und dieses bekommt das originatum. Damit sind wir übergeleitet zur Lehre von der

III. Sünde [2]. Wir betrachten sie

1. in ihrem allgemeinen Wesen. Wir haben das Bewusstsein der Sünde, so oft unser Gottesbewusstsein unser Selbstbewusstsein als Unlust bestimmt, und die Sünde ist somit positiver Widerstreit des Fleisches gegen den Geist [3], der niederen Functionen gegen das höhere Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein der Sünde ist nie möglich ohne seine ergänzende Hälfte, das Bewusstsein der Erlösung. Wir sind uns so der Sünde bewusst, als des Werks und der Kraft einer Zeit, in welcher die Richtung auf das Gottesbewusstsein noch nicht vorhanden war [4]. Der Kampf des Gottesbewusstseins ist ja eben hervorgerufen durch den Vorsprung, welchen das Fleisch in der Entwicklung vor dem Geiste gewann. Dieser hinwiederum ist veranlasst dadurch, dass 1) die Entwicklung des Geistes stossweise erfolgt durch von einander entfernte Augenblicke ausgezeichneter Erleuchtung und Belebung; 2) sind wir uns des Geistes als Eines bewusst, das Fleisch aber ist

1) A. a. O. § 72, 6.

2) Vgl. Zu der Lehre vom Wesen der Sünde von C. Weizsäcker. Jahrb. für deutsche Theolog. 1856, 1, 131. J. Müller, über die Sünde. 2. Bd. 4. Aufl. 1858. Rothe, theol. Ethik, I. Güterlehre B. höchstes Gut in concreter Wirklichkeit. I. Die Sünde, 1. Begriff der Sünde, 2. Entstehung der Sünde, 3. das natürliche Sündenverderben.

3) Schleiermacher, der christl. Glaube § 66. S. 361.

4) A. a. O. § 67.

ein Vielfaches und als solches unter sich ungleich. Wiewohl sonach durch das Vorhandensein der Sünde die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen nicht aufgehoben wird, so können wir sie doch nur als eine Störung der Natur ansehen [1]. 1) Die Ungleichmässigkeit der Entwicklung wäre entfernt, wenn a) die Einsicht von vorn herein in ihrem ganzen Umfang gesetzt wird und stark genug, den Lüsten des Fleisches zu widerstehen; aber der Verstand, als das Allgemeine, bedarf für die einzelnen Fälle der Subsumtion, während das Fleisch das Gesetz in den Gliedern hat; b) die Einsicht in dem Maasse sich entwickelt, als sie den Willen bestimmen kann, aber diess lässt sich nicht denken bei einem Zusammenleben. 2) Die Sünde aber ist nicht im Widerstreit mit der ursprünglichen Vollkommenheit. Das böse Gewissen ist immer durch Gutes bedingt, und die Sünde kann sich nur vermöge des schon gewordenen Guten und an demselben offenbaren. Die Sündlichkeit setzt somit im ganzen Umfang die ursprüngliche Vollkommenheit voraus. Sollte aber 3) die Unvermeidlichkeit der Sünde behauptet werden, so wäre das Sündenbewusstsein nur etwa das Bewusstsein des noch fehlenden Guten. Damit wäre aber die Nothwendigkeit der Erlösung aufgehoben. Hingegen gibt das gute Gewissen Zeugniss von der Vermeidlichkeit aller sündlichen Momente, wenn freilich die gänzliche Vermeidlichkeit eine uranfänglich unsündlich entwickelte menschliche Vollkommenheit voraussetzt. Wir sind uns aber der Sünde bewusst, theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unsres eignen Daseins habend [2]. Das Letzte vermöge der Abhängigkeit der spätern Generationen von den frühern und der Erziehung; das Erste, sofern wir diese Bösartigkeit, statt sie zu überwinden, durch eigne That fortpflanzen. Ebenso sind die natürlichen Anlagen und ihre Differenzen, das Hereintreten des Ich in diese Welt unabhängig von dem einzelnen Menschen selbst, ist aber einmal das Gottesbewusstsein als wirksam gesetzt, so ist jeder Moment, in dem es nicht mit einem Überschuss zum Vorschein

1) A. a. O. § 68.
2) A. a. O. § 69. S. 372.

kommt, wahrhaft Sünde. Der angegebene Unterschied nun wird bezeichnet mit Erbsünde und wirkliche Sünde. Nicht unpassend: nur bedeutet wirkliche Sünde eigentlich die That und veranlasst so die Meinung, dass ausser dieser keine wirkliche Sünde sei. In Erbsünde drückt Erb- den Zusammenhang mit frühern Generationen aus, aber Sünde, das im nämlichen Sinne genommen werden zu müssen scheint, wie vorhin, führt irre.

2. Erbsünde [1]. Die vor jeder That des Einzelnen in ihm vorhandene Sündhaftigkeit ist in Jedem eine nur durch den Einfluss der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommene Unfähigkeit zum Guten [2]. Die Kraft der Sünde ist unendlich, da auch der Erlöste noch das Bewusstsein der Sündhaftigkeit hat, und da wir Alles auf das Bewusstsein von Sünde und Gnade zurückführen, so kommt das Gute auch der Gnade zu. Aber die Menschen wären doch ohne die menschliche Natur geschaffen, wenn sie unfähig wären, die Erlösung in sich aufzunehmen; doch ist diese Empfänglichkeit kein Mitwirken, sondern ein der göttlichen Wirksamkeit Sichhingeben. Die Erbsünde ist eigene Schuld eines Jeden, somit Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts [3]. Ein rein empfangenes originatum ist auch die Erbsünde nur in dem Maass, als die Selbstthätigkeit des Einzelnen noch nicht ist, sie hört auf, es zu sein, in dem Maass, als diese sich entwickelt. Der beharrliche, innere Grund sündlicher Handlungen als gleichartiger Zusatz zu der verursachten Erbsünde ist die originans. Zugleich aber wird die Sündhaftigkeit eines Jeden auch in Andere gepflanzt, daher ist sie in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden. Das persönliche Bewusstsein könnte zur Stärkung seiner geistigen Kraft auf Andere hinweisen, wenn nicht dieses Bewusstsein allgemein wäre, und durch diese Allgemeinheit des Bewusstseins entsteht das Bedürfniss der Erlösung. Dieses aber wird durch den Begriff der Straf-

1) Vgl. Apologetische Beiträge von W. F. Gess und Ch. J. Riggenbach. Basel, 1863. S. 115 die Erbsünde.

2) Schleiermacher a. a. O. § 70, S. 376.

3) A. a. O. § 71, S. 381.

würdigkeit gestört, wenn diese das Bedürfniss der Erlösung erst wecken soll. Denn dann wird das Verhältniss zum Sinnlichen als Maasstab für das Geistige aufgestellt.

3. Verhältniss der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit. Wie in seiner ganzen Lehre von der Sünde, so sucht hier Schleiermacher die Extreme des Pelagianischen und des Manichäischen zu vermeiden. Diess in den Sätzen: Gott ist nicht auf gleiche Weise Urheber der Sünde wie der Gnade, aber das Sein der Sünde ist zugleich mit dem der Gnade von Gott geordnet [1]. Die kirchliche Lehre aber, nach welcher nicht in Gott, sondern in der menschlichen Freiheit der Grund des Bösen liegen soll, bedarf der „Ergänzung", dass uns nach Gottes Anordnung jedesmal die noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes Sünde sei [2]. Denn der hervorbringende Wille Gottes ist derselbe mit dem gebietenden, und sein Handabthun, wenn er wusste, dass ohne dieses der Mensch fällt, setzt ein positives Verhältniss Gottes zur Sünde voraus. So kommt denn Schl. auf die Formel: „dass die Sünde, sofern sie nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit begründet sein, auch nicht für Gott sei, sofern aber das Bewusstsein der Sünde zur Wahrheit unseres Daseins gehöre, sei sie als das die Erlösung nothwendig machende von Gott geordnet" [3], das heisst denn, als negativ sei sie nicht für Gott, aber weil unser Leben ein Ineinander von Positivem und Negativem ist, so sei sie das das Positive bedingende Negative. Damit haben wir denn, um überzugehen zum

2. philosophischen Stand der Probleme,

I. was das Böse betrifft,

A. dessen Auffassung als eines 1) rein negativen, privativen Moments. So wird es bestimmt als ein Mangel, Schatten des Guten, als nur zeitliche Erscheinung, die sub specie aeternitatis nicht ist (vgl. Spinoza). Damit aber ist seine Bedeutung offenbar nicht erschöpft, und

1) Der christliche Glaube § 80.
2) A. a. O. § 81.
3) A. a. O. S. 451.

es wird desswegen weiter gefasst als eine 2) positive Verkehrung. Wenn es in jenem Falle für Gott gar nicht ist, so muss hier Gott in bestimmter Beziehung dazu gedacht werden, und zwar entweder als dasselbe ordnend (Calvin), oder nur als zulassend (concursus der Kirchenlehre). Dann aber fragt sich, warum es Gott zulasse? Das führt näher auf die

B. Ableitung des Bösen. Diese geschieht 1) aus dem Übergewicht der Sinnlichkeit, aber die Sinnlichkeit an sich kann nicht böse sein, wenn sie nicht soll manichäisch gedacht werden, und Haupterscheinungen der Sünde gehören nicht dem Gebiet der Sinnlichkeit an; 2) aus metaphysischer Unvollkommenheit (Leibnitz), dann aber ist die Sünde eben auch ein malum, nicht morale, sondern metaphysicum, nur Privation; 3) aus der Nothwendigkeit der Gegensätze a) im Kosmischen — reiner Dualismus, Parsismus, Manichäismus, b) in Gott: Schelling. Die beiden Principien, Grund und Liebe, sind im Menschen in Einheit, aber diese ist zum Unterschiede von der göttlichen eine auflösliche. Damit ist gegeben die Möglichkeit einer Verkehrung und die Freiheit als das Vermögen des Bösen und Guten, c) im individuellen Leben: α) Schleiermacher: Das ungleichmässige Verhältniss der Entwicklung zwischen Fleisch und Geist, zwischen dem sinnlichen Bewusstsein und dem Gottesbewusstsein; der Geist als Einer, das Fleisch als vielfach. Hier aber ist die Frage: was ist Geist? Das Gottesbewusstsein oder überhaupt das höhere Bewusstsein, die höheren Vermögen? oder gehören auch diese mit dem sinnlichen Bewusstsein zum Fleisch? Die Unklarheit ist vermehrt dadurch, dass Schleiermacher, statt Geist die Richtung auf das Gottesbewusstsein setzt. Worin hat diese ihren Grund? Es fehlt, da die Freiheit abgewiesen ist, an einer Vermittlung des sinnlichen und des frommen Selbstbewusstseins, und es bleibt nur das Dilemma: entweder gehört diese ungleichmässige Entwicklung zur Natur, dann ist sie unvermeidlich, nicht blos eine Störung, oder ist sie nur eine Störung, dann ist sie vermeidlich. β) Hegel geht aus vom Gegensatz des Einzelnen und des Allgemeinen, des Unmittelbaren und Vermittelten, des Natürlichen und des

Geistes. Das Bleiben im Natürlichen ist das Böse als Verkehrung der rechten Ordnung zwischen Einzelwille und Allgemeinwille. Aber der Process ist hier noch blos logisch bestimmt durch dialektische Entwicklung des Denkens, nicht des Willens. Daher ist von Wahlfreiheit nicht die Rede und das Böse nur als logischer Gegensatz des Guten gefasst. γ) In diesen Beziehungen ist Zeller [1]) über ihn hinausgeschritten, im Wesentlichen einstimmig (das Böse unvermeidlich, aber doch, weil die Wahlfreiheit gilt, zufällig) mit der Bestimmung von Vatke (das Böse muss sein, soll nicht sein), und damit trifft in der Hauptsache auch Rothe zusammen. „Die sittliche Entwicklung des natürlichen, menschlichen Geschlechts kann von vorn herein keine normale sein, denn die absolute Bedingung hierzu, richtige Erziehung, fehlt und die Persönlichkeit ist von Anfang in die Abhängigkeit von der Natur versetzt. Wir dürfen die Protoplasten weder somatisch noch psychisch uns als reif denken, sondern nur als unmündig. Die Sünde ist zuerst natürlich, wird aber zum Geistigen getrieben. Für das Maass der Abnormität ist der Mensch verantwortlich, für die Abnormität selbst nicht.“ — In diesen Fällen ist somit der eigentliche Grund die Nothwendigkeit der Entwicklung. Entwicklung aber setzt im Subject und in der Persönlichkeit voraus

II. Freiheit. Allgemein wird die Freiheit bestimmt als Freiheit von äusserem Zwang, aber die Frage ist, ob sie sei Freiheit auch der innern Entwicklung oder innern Entscheidung, ob eine Wahlfreiheit zu statuiren sei. Diess thut

A) der Indeterminismus in dem Maasse, dass der Wille in jedem Augenblick ohne alle Bestimmungsgründe von zwei Entgegengesetzten das Eine wählen kann. Damit ist denn das Wesen der Freiheit als Möglichkeit der Entscheidung bezeichnet, aber 1) so ist der Wille durch äussere Antriebe, wenn auch negativ, doch bestimmt; 2) er soll sich immer bestimmen, ohne je bestimmt zu sein: damit ist die Möglichkeit der Charakterbildung aufgehoben.

1) Theolog. Jahrbücher, 1846, 3. 1847, 1.

B) Nach dem Determinismus hat für jede That der Wille seine nicht blos inclinirenden, sondern determinirenden Bestimmungsgründe, und zwar entweder äussere oder innere (Spinoza, Romang, Sigwart). Aber es ist hier nicht beachtet, dass das Bestimmtsein des Willens doch immer zugleich ein Sichbestimmtsetzen ist. So treibt eine Theorie zur andern über und es mussten daher nothwendig

C) Vermittlungen versucht werden, und zwar ist diess geschehen 1) auf äusserliche Weise durch den Prädeterminismus: Kant. Jede Handlung gehört als Erscheinung dem sinnlichen Menschen an, ist also nothwendig. Im Ding an sich aber haben wir die Freiheit unbedingt. So ist jede Handlung als einzelne nothwendig, aber die ganze Reihe ist bestimmt durch einen intelligibeln, indeterministischen Willensact, — wobei nur die sonstige Unklarheit in der Kant'-schen Auffassung des Verhältnisses zwischen Ding an sich und Erscheinung auch hier mitläuft. Schelling: Um sich in der intelligibeln That zu bestimmen, muss das Ich bestimmt sein durch sein eigenes Wesen, aus der idealen Natur steigt es in die reale herab und schafft sich selbst seine Corporisation. In neuester Zeit ist J. Müller zur Vermittlung der beiden Sätze „alle Menschen sind Sünder; wo Sünde ist, da ist Schuld" auch hieher getrieben worden, will sich aber von Schelling dadurch unterscheiden, dass er die ausserzeitliche Entscheidung nicht in einer höheren, sondern einer zeitlichen, halben Wirklichkeit vor sich gehen lässt. Aber auch in dieser Fassung kann der Prädeterminismus dem Einwurf nicht entgehen: „wenn wir von einem Freiheitsact kein Bewusstsein haben, so hatten wir auch in demselben keines, Bewusstsein aber ist in der Freiheit vorausgesetzt." 2) Was hier an zwei verschiedene Zustände vertheilt erscheint, suchte man innerlich zu vereinigen durch die Unterscheidung des psychologischen, durch die Reihe bedingten, und des ethischen, eine neue Reihe beginnenden Willens, welche in der sittlichen Bildung des Charakters in Eins werden, oder der formalen und realen Freiheit, so dass (Martensen) „die Wahlfreiheit der nothwendige Durchgangspunkt ist für die wirkliche Freiheit."

VI. Von der Gnadenwahl [1]).

A. Vor der Reformation.

I. Vor Augustin

fiel nach der ganzen Denkweise der Kirche Prädestination und Präscienz zusammen, und es konnte somit nur von bedingter Gnadenwahl die Rede sein. Justin: διότι προεγίγνωσκεν αὐτοὺς ἀμεταβλήτους γενησομένους πονηρούς, προεῖπε ταῦτα, ἀλλ' οὐχ ὅτι ὁ θεὸς αὐτοὺς τοιούτους ἐποίησεν. Irenäus: quotquot scit Deus non credituros, quum omnium sit praecognitor. Orig. ἐστὶν αὐτῶν ἡ ἀρχὴ τῆς κλήσεως ὁ προορισμός· ἀνωτέρω δέ ἐστι τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις. προατενίσας οὖν ὁ θεὸς τῷ εἱρμῷ τῶν ἐσομένων καὶ κατανοήσας ῥοπὴν τοῦ ἐφ' ἡμῖν, τῶν δὲ τινῶν ἐπὶ εὐσέβειαν καὶ ὁρμὴν ἐπὶ ταύτην] μετὰ τὴν, ῥοπὴν καὶ ὡς ὅλοι αὐτοὺς ἐπιδώσουσι τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, προέγνω αὐτούς, γιγνώσκων μὲν τὰ ἐνιστάμενα, προγιγνώσκων δὲ τὰ μέλλοντα. Chrysost. οὐκ [ἀπ' ἀγάπης μόνον ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς. εἰ γὰρ δὴ ἀπὸ ἀγάπης μόνον, ἐχρῆν ἅπαντας σωθῆναι. εἰ δὲ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς πάλιν μόνης, περιττὴ ἡ παρουσία αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ οἰκονομηθέντα· ἀλλ' οὔτε ἀπ' ἀγάπης μόνης οὔτε ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ἀρετῆς ἀλλ' ἐξ' ἀμφοτέρων· οὐ γὰρ ἠναγκασμένη ἦν ἡ κλῆσις, οὐδὲ βεβιασμένη.

II. Augustin

hat, in Gemässheit seiner Auffassung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl ausgebildet, während Pelagius, gleich der vorangegan-

1) Vgl. meine Abhandlung über die Prädestination. Die Augustinische, Calvinische und Lutherische Lehre aus den Quellen dargestellt und mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher's Erwählungslehre comparativ beurtheilt. Stud. und Krit. 1847, 1. 2. — Lange, Artikel: Vorherbestimmung und Vorsehung, in Herzog's Encyklopädie S. 397—419.

genen Periode, nur ein praedestinare = praescire kannte. Das Verhältniss von gratia und praedestinatio ist nach Aug.: quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio.

1. Das Verhältniss von Präscienz und Prädestination wird so bestimmt: praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem sine praedestinatione esse praescientia. praedestinatione quippe Deus praescivit, quae ipse fuerat facturus, praescire autem potest etiam, quae ipse non fecit, sicut quaecunque peccata. Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri ipse permittit. haec *permissio* ad praescientiam tantum Dei pertinet; aber: in sua quae falli mutarique nequit praescientia opera sua disponere id omnino nec aliud quidquam praed. est.

2. Hierin liegt: a) die Prädestination als Vorbereitung der Gnade bezieht sich nur auf die Guten; b) die Andern sind davon ausgeschlossen. —

a. Die Wirksamkeit der Prädestination hat zur Norm, gegenüber jeder Art von Pelagianismus, gratiam non secundum merita nostra dari. Also 1) *vocatio* hat zu ihrem Grunde nicht merita praevisa futura, denn bei den kleinen Kindern, welche vor der Taufe sterben, futura, quae non sunt futura, procul dubio nulla sunt merita. Daher ist 2) in der *conversio* auch der Glaube schon Werk der Gnade, gr. praeveniens: non qui eliguntur, quia crediderunt, sed qui eliguntur, ut credant. So ist denn auch 3) das Beharren in der Gnade allein von Gott: *donum perseverantiae.* Quicunque in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, filii Dei sunt et omnino perire non possunt atque iis cooperatur Deus in bonum usque adeo omnia, ut etiam, siqui eorum exorbitent, etiam hoc ipsis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores. Die aber, nachdem sie gut gelebt, wieder abfallen, hi procul dubio ne illo quidem tempore, quo bene pieque vixerunt, in electorum numero computandi sunt. Sunt filii Dei, qui nondum sunt nobis et jam sunt Deo, et sunt rursus quidam, qui filii Dei propter susceptam temporaliter gratiam dicuntur a nobis, non a Deo. Diess führt auf

b. die Particularität der Gnade. Dieselbe ist zunächst 1) nur eine Nichterstreckung der Gnadenwahl auf Alle, die Verwerfung nur eine non-discretio ex communi massa perditionis. Die Möglichkeit der Erlösung ist universell, wie die Möglichkeit des Glaubens, aber der wirkliche Glaube macht den Unterschied und der ist von Gott. So nun 2) weiter: die Einen werden ausgewählt, die Andern nicht, a) um Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu zeigen. Bonus est Deus in beneficio *certorum*, justus in supplicio *ceterorum*, et bonus et justus in omnibus; nam sine ullis bonis meritis regnum datur, quibus datur, et sine ullis malis meritis non datur, quibus non datur. Was ist aber der Grund der Unterscheidung für die Einzelnen? b) Gottes verborgener Rathschluss, judicium Dei inscrutabile, und dass das Böse überhaupt ist, ist in letzter Linie nur durch das aeternum Dei decretum zu erklären. Doch werden als Erklärungsversuche angegeben, dass Deus dividat tenebras und lapsum Deus sic ordinavit, ut prius ostenderet, quid posset hominum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium.

III. Nach Augustin

blieb zwar seine Lehre die officiell und kirchlich anerkannte, aber die vorherrschende Neigung der Zeit trieb zum Semipelagianismus, dem noch immer auch die griechische Kirche huldigte (Joh. Damask. προγιγνώσκει τὰ ἐφ' ἡμῖν, προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). In der lateinischen Kirche unterscheiden wir

1. die Periode bis zum Concil von Arausio 529. Die Freunde Augustins, Prädestinatianer, trieben seine Lehre zu den äussersten Extremen. So der praedestinatus: etiamsi voluerit bonum facere, qui ad malum praedestinatus est, ad bonum pervenire non poterit. nam qui ad bonum praedestinatus est, etiamsi negligat, ad bonum perducetur invitus, — eine Consequenz, gegen die schon Augustin de correptione et gratia geschrieben hatte. Die Semipelagianer dagegen hielten an der Allgemeinheit der Gnade fest: universis hominibus propitiationem sine exceptione esse

propositam, ut quicunque ad fidem et ad baptismum accedere voluerint, salvi esse possint. Qui autem credituros praescisse Deum ante mundi constitutionem et eos praedestinasse in regnum suum, dicunt . . . id praescientiae esse divinae ut eo tempore et ibi et illis veritas annuntiaretur, vel annuntietur, quando et ubi praenoscebatur esse credenda. Die Synode von Arausio, die den Semipelagianismus verwarf, machte doch gegenüber den Prädestinatianern den Beisatz: hoc etiam secundum catholicam fidem credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

2. Gottschalk'scher Streit[1]. Die Anhänger Augustins hielten auch sofort die Consequenz der Augustinischen Lehre fest. Beda, Alcuin, Isidor von Sevilla lehrten eine *gemina praedestinatio*, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Diess war im Wesentlichen auch der Inhalt der Gottschalk'schen Lehre, die sich nur noch mehr auf den Augustinischen Boden zurückzuziehen suchte: propter praescita certissima ipsorum propria futura mala merita praedestinasse in mortem merito sempiternam, oder auch zur Milderung: iis praedestinasse mortem. Er fand Widerstand an Rabanus Maurus und Scotus Erigena, der übrigens mit seiner Verwerfung der Prädestination überhaupt bei den Zeitgenossen keinen Eingang finden konnte. Sein Hauptgegner aber, Hinkmar von Rheims, setzte auf der Synode zu Chiercy 853 folgende Sätze durch: 1) ceteros perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit: poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem justi-

1) Vgl. Jul. Weizsäcker, das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im neunten Jahrhundert. Jahrb. f. deutsche Theologie, 1859, III. S. 527 ff.

tiae; 2) libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum dominum nostrum accepimus; 3) Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri; 4) Jesus Christus . . . nullus est, fuit, vel erit homo, pro quo passus non fuerit; poculum humanae salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit, sed si non bibitur, non medetur. Diesen Sätzen wurde zwar zu Valence 855 und Langres 859 widersprochen, aber die Milderung der Augustinischen Lehre blieb der Grundton der Zeit.

3. Scholastik. So sagt Lomb.: neque praescit Deus neque praedestinat ex necessitate: non enim habet justitiam, qui eam non servat libera voluntate. Thomas macht folgende Unterscheidung: Deus vult omnes homines salvos fieri *antecedenter*, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid, non autem *consequenter*, quod est simpliciter velle. Bonaventura findet zwar nicht die ratio causae, aber die ratio praescientiae des göttlichen Rathschlusses in der Unempfänglichkeit der Menschen — eine Distinction, die sofort die Scholastiker, namentlich die Scotisten, begierig aufgriffen. Nur Thomas von Bradwardina (Erzbischof von Canterbury, † 1349) vertheidigte die Gnadenwahl im strengsten Sinn mit dem Grundsatz: Deus necessitat quodammodo quamlibet voluntatem creatam ad quemlibet liberum actum suum, — ein Gedanke, den auch Wikliffe in denselben Worten aufnahm.

B. Seit der Reformation.

Wie sehr der Gedanke einer unbedingten Gnadenwahl auch mit der Grundtendenz der Reformation verwachsen war, zeigt Luther *de servo arbitrio* 1526, in welcher Schrift er, vom strictesten Begriff der göttlichen Allmacht ausgehend, die Freiheit total aufhob, in das Gebiet des Manichäismus hinüberstreifte und in der Unterscheidung des offenbaren und verborgenen Willens Gottes die ewige unbedingte Verdammniss zu begründen suchte.

I. Calvin und die lutherische Kirchenlehre.

1. Calvin [1].

Von demselben Grundgedanken aus, wie Luther, hat Calvin die Consequenzen aus Augustin gezogen. An der Spitze seines Systems steht, was bei Aug. im aeternum Dei decretum den Schlusspunkt bildet, die absolute Macht Gottes. Dasselbe hatte schon Zwingli ausgesagt: scio numen istud summum libere constituere de rebus universis, ita ut non pendeat consilium ejus ab ullius creaturae occasione. Divinae majestati integrum est, ex natura sua, quae ipsa bonitas est, constituere. Die Meinung des Thomas von der auf die Präscienz begründeten Prädestination „mihi ut scholas olim colenti placuit, ita illas deserenti et divinorum oraculorum puritati adhaerenti maxime displicuit. Quid enim aliud est, quam Dei decretum et constitutionem par facere humani judicis deliberationi ac decreto. Est electio libera sed non coeca divinae voluntatis constitutio.“ So nun macht Calvin das absolute Wesen Gottes zum Mittelpunkt seiner Theorie. Aus diesem folgt: 1) dass die Prädestination auch den Sündenfall in sich schliesst, 2) die electio gerade so, wie die reprobatio, in sich befasst. Von diesem Standpunkt erhebt sich Calvin gegen jede Zulassung, als eine Erdichtung, nach der Gott nur otiose speculetur, namentlich auch in Beziehung auf den Sündenfall. Während Augustin vor diesem die Freiheit rein indeterministisch auffasste und erst von demselben an die Prädestination datirte, sagt Calvin: cadit homo Dei providentia sic *ordinante*, sed suo vitio cadit — sofern nämlich sein Wille frei ist von äusserem Zwang. Diess aber reicht schon hin, um die Zurechnung für den Einzelnen nicht aufzuheben, denn ad reatum satis superque voluntarius transgressus sufficit. Gott aber will das Böse, nur nicht als Böses, und was humano modulo als böse erscheint, ist es divino

1) Vgl. Bartels, die Prädestinationslehre in der reformirten Kirche von Ostfriesland bis zur Dortrechter Synode. Jahrb. f. deutsche Theologie. 1860. II. 313.

modo nicht: quodsi Deum spectes, in malo nihil inesse positivum. In Beziehung auf die doppelte Prädestination macht auch Calvin, wie Augustin, einen Unterschied zwischen praescientia und praedestinatio, aber in ganz anderem Sinne, indem er die praesc. bezieht auf die ganze Welt in ihrer Gesammtheit, die Präd. aber auf die einzelnen Menschen. Nach dieser nun sind zwar alle der allgemeinen Berufung theilhaftig, aber diese ist allgemein nur potentia, nicht effectu, und getrennt muss diese Erweisung der göttlichen Prädestination sein wegen der Zweiheit des göttlichen Willens, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Was man von moralischer Freiheit sagt, ist nur Dunst und Rauch, und Gott der allein wirksame, der auch die Menschen umwandelt, ut fiant volentes ex nolentibus, und das mit seiner unwiderstehlichen Macht. — Aber so schien auf Gott die Schuld des Bösen zu fallen, und diess trieb Melanchthon zur Modification der frühern lutherischen und seiner eigenen Lehre, in welchem Streben ihm folgt

2. die lutherische Kirche.

Diese hatte der Freiheit die Zugeständnisse einer justitia civilis, locomotiva potestas und der gratia resistibilis gemacht, auf der andern Seite aber sollte alles Verdienst abgewiesen werden. Doch ist die Erwählung gegründet in *praevisione fidei*. Dasselbe ist denn auch der Fall beim Gegentheil. Denn die Erlösung Christi ist wohl an sich universal, aber *odio hominum redditur particularis* (vgl. Conf. aug. art. 19) und die Schuld der Verwerfung liegt im Menschen; in Beziehung auf Gott aber haben wir nach unserem Verstande hienieden zu unterscheiden eine voluntas *antecedens* und *consequens*.

II. Weitere Entwicklung.

1.

Das Interesse, das die lutherische Kirchenlehre zu ihren Vermittlungsversuchen geführt, fand auch sonst Anklang. Während die Socinianer nicht nur die Prädestination, son-

dern auch die Präscienz Gottes verwarfen im Interesse der Freiheit, gab es in derselben Tendenz Schattirungen in der reformirten Kirche, denen die Arminianer ihr Dasein verdanken. Es handelte sich um die zwei Gegensätze des Supralapsarismus und Infralapsarismus (oder die Frage, ob die Prädestination über den Fall, lapsus, des ersten Menschen sich hinaus erstrecke, oder erst von da ab beginne) und des Particularismus und Universalismus, und zwar des bedingten und unbedingten. Die Arminianer waren Infralapsarier und selbst die Synode von Dortrecht sprach die entgegengesetzte Ansicht nicht entschieden aus. Zum bedingten, hypothetischen Universalismus erklärten sich in der reformirten Kirche 1634 Caméron und Amyraut. Zu diesem durch die Freiheit bedingten Universalismus neigte man sich mehr und mehr. Die Abneigung gegen Aug. war bei der Aufklärung erklärlich und so gross, dass selbst Herder gewünscht hatte: „verdorren müsse die Hand, die den Streit aus dem breiten Strom der Vergangenheit hervorgeholt.“

2.

Doch brachte aus Anlass der Unionsversuche gegen Bretschneider die Sache wieder zur Sprache Schleiermacher, der die calvinische Seite vertrat und weiter zu bilden suchte [1]. Für die lutherische Lehre spricht nach ihm das Interesse der Allgemeinheit der Erlösung, wie der Heiligkeit Gottes, der sonst zum Urheber des Bösen werden zu müssen scheint, für Calvin dagegen die nothwendige Protestation gegen die Consequenz der lutherischen Lehre, dass im Menschen, wenn der Grund der Verwerfung, so auch der der Erlösung liegen müsste, womit die Grundtendenz des Augustinismus fallen würde. Für Calvin spräche also die

1) Schleiermacher, über die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Herrn D. Bretschneider's Aphorismen. Sämmtl. Werke I. Zur Theologie. 2. Band. S. 395—484. Der christliche Glaube II. Band: Entwicklung des Bewusstseins der Gnade. Zweiter Abschnitt: Von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung. Erstes Hauptstück: Von dem Entstehen der Kirche. Erstes Lehrstück: Von der Erwählung § 117—120. S. 246—280.

Unbedingtheit, für die lutherische Kirche der Universalismus. Beide waren früher äusserlich vereinigt worden, so dass das Eine oder Andere der Extreme sich opfern lassen musste. Schl. ging darauf aus, sie innerlich zu vereinigen. Nachdem er die Unhaltbarkeit der Unterscheidung eines vorangehenden und nachfolgenden Willens gezeigt, weist er darauf hin, wie im endlichen Resultat, dass nämlich ein Theil der Menschen nicht selig werde, Reformirte und Lutheraner zusammenkommen, und hierüber sagt er nun: Um die Ausschliessung eines Theils von dem ewigen Leben zu begreifen [1], kann man entweder 1) das Zusammensein von Gleichheit und Ungleichheit zwischen uns und Anderen zu rechtfertigen suchen, oder 2) Gleichheit oder Ungleichheit für Schein erklären. Im ersten Falle könnte das Zusammensein gegründet werden auf a) die ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur. Dann aber müsste diese getadelt werden, was keinen Sinn hat; b) die göttliche Heilsordnung, dann läge dieser Willkür zu Grund, überdiess würde durch das Schicksal der Verdammten das Mitleid angeregt und in Gott eine grundlose Getheiltheit hineinverlegt. Im zweiten Fall ist a) die Ungleichheit eben als Factum gegeben; b) die Gleichheit aber wäre Schein in dem Falle, wenn es eine ursprüngliche Ungleichheit der menschlichen Natur gäbe, wobei die Consequenz des Manichäismus nicht zu vermeiden stände. Diese Schwierigkeiten nun sucht Schl. zu heben durch die Idee der Entwicklung und der Nothwendigkeit verschiedener Abstufungen. Von denen daher, welche noch ausser der Gemeinschaft mit Christo stehen, wissen wir nichts, als ihr dermaliges Verhältniss zu Christo [2]. Sie sind noch nicht erwählt, übersehen, übergangen, noch ohne geistliche Persönlichkeit in der Masse des sündlichen Gesammtlebens. Aber es gibt Eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesammtheit

1) Der christl. Glaube Bd. II. S. 255 § 110, 2. Vgl. meine Abhandlung über die Prädestination etc., Studien und Kritiken, 1847, II. S. 156 ff.

2) A. a. O. S. 262.

der neuen Creatur hervorgerufen wird [1]. Einige sterben aber ausser der Gemeinschaft mit Christo! Da sind denn drei Fälle möglich: 1) die Gesammtheit ist gleich der Gesammtmasse; 2) dieselbe ist kleiner als die Gesammtmasse; 3) sie wird gleich der Gesammtmasse. Diess aber ist möglich a) durch Verringerung der Gesammtmasse, da die Nichterwählten im Tode aufhören; b) durch Ausbreitung der Gesammtheit, wobei eine Fortentwicklung nach dem Tode statuirt werden müsste. Die Ansicht 2 ist die Calvin's, sofern die Erwählten nur einen Theil der Menschheit bilden. Die Antwort 1 erscheint als die Schleiermacher'sche, zur Gesammtheit gehören die Unwiedergeborenen allerdings nicht, aber auch nicht zur Gesammtmasse, denn sie sind gar nicht daseiend, gar nicht Personen. So haben wir denn eine Stufenleiter für die Nichterwählten. Sie sind nach dem Tode

1) dem Verderben bestimmt — Calvin und die Kirche;
2) dem Untergang — sie hören einfach auf;
3) so wenig wie vorher als Personen daseiend: Schleiermacher;
4) der Entwicklung zum wahren Leben noch aufbehalten.

3.

Auf dem Boden der Schleiermacher'schen Erwählungslehre, die er aber von der „einseitig ästhetischen" Auffassung der Gnade in die „vollkommen ethische" Anschauung überzuleiten bemüht ist, hat Martensen [2] seine Prädestinationstheorie erbaut. Er unterscheidet Prädestination als die ewige Vorherbestimmung über alle Seelen von der Gnadenwahl. „Gottes Gnade in der ewigen Vorherbestimmung ist allgemein. Erst in der Zeitlichkeit tritt der Dualismus ein und dieser hat nur eine zeitliche Bedeutung; wie er ewig aufgehoben ist in dem Rathschlusse Gottes, so wird er aufgehoben werden in dem Resultate der Weltentwicklung. Die Prädestination ist ein ewiger, die Gnadenwahl ein zeitlicher Act. Auf der Unterscheidung zwischen den ewigen und zeitlichen, den göttlichen und menschlichen Momenten in der Offenbarung der allgemeinen Gnade beruht

1) § 119, 3. S. 267.
2) Christliche Dogmatik § 203 ff.

die wahre Prädestinationslehre und jede Einseitigkeit in diesem Artikel stammt daher, dass das organische Verhältniss zwischen diesen Momenten in der Betrachtung sich verrückt. Das ist namentlich in Calvin's Theorie der Fall. Er vermischt die beiden Begriffe, Prädestination und Gnadenwahl. Die Trennung, welche nur zeitliche Bedeutung hat, verewigt er, indem er sie in den ewigen Rathschluss zurück verlegt. Von Ewigkeit her hat Gott eine doppelte Wahl gefasst, indem er einige Menschen zum Glauben und zur Seligkeit vorherbestimmt hat, Andere zum Unglauben und zur ewigen Verdammniss. Hiedurch verrückt sich dem Calvin das Verhältniss zwischen den Momenten der Ewigkeit und der Zeitlichkeit. Diese fürchterliche Wahl bestimmt er ferner als rein unbedingt und hiemit verschiebt sich ihm das wahre Verhältniss zwischen den göttlichen und menschlichen Momenten. Der göttliche Rathschluss bewegt sich nicht durch eine menschliche Freiheitskrisis, sondern vollzieht sich nur unter der Form einer blossen Naturentwicklung. Von einer Wahl von Seiten des Menschen ist nicht die Rede, denn Gott hat ein für allemal gewählt. Der Mensch hat auf diesem Standpunkt keine Geschichte. Schleiermacher corrigirt nun wohl die Vermischung von Prädestination und Gnadenwahl und macht eine Unterscheidung zwischen den Momenten der Ewigkeit und Zeitlichkeit in der Offenbarung der Gnade. Die ewige Prädestination schliesst die Seligkeit Aller in Christo ein, aber die Wahl ist die zeitliche Form, durch welche hindurch der Gnadenwille Gottes sich vollzieht. Obgleich Schleiermacher auf diese Weise den Fatalismus Calvin's aufhebt, indem er die allgemeine Gnade successiv in Allen die gebundene Freiheit erlösen lässt, so hat er den Fatalismus doch nur wesentlich, nicht wirklich überwunden, weil er die Idee Calvin's von dem unbedingten Rathschluss festhält und dem Menschen keine Wahl in der Sache seiner Seligkeit einräumt. Das Verhältniss zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ist noch einseitig aufgefasst. Denn die Seligmachung der Menschen geschieht auch hier ausschliesslich unter dem Typus der Naturentwicklung. Von Christo, dem heiligen Centrum der Menschheit, geht ein Reich von organisirenden personbildenden Gnadenwir-

kungen aus, welche successiv die Menschheit durchdringen, die ausser Christo als eine unorganische Masse zu betrachten ist, wo das Licht der wahren Persönlichkeit noch nicht angezündet ist. Durch einen Naturprocess wird Jeder wiedergeboren, wenn seine Stunde schlägt, und mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Calvin als Ende der Weltentwicklung ein doppeltes Reich, nämlich von Seligen und Verstossenen vorhersagt, sagt Schleiermacher eine allgemeine Apokatastasis vorher.“ Die wahre Auffassung der Prädestinationslehre findet Martensen im Wesentlichen in der Luther'schen Lehre, in welcher er jedoch das „ex praevisa fide“ ausdrücklich als eine unglückliche Wendung bezeichnet. „Indem hier der ewige Rathschluss in Gestalt der Gnadenwahl in die Zeitlichkeit hereintritt, unterwirft er sich selbst einem Wechselverhältniss mit dem menschlichen Willen, indem er sich als Berufung bestimmt. Dadurch wird das Reich Gottes mehr als eine Evolution, es bekommt wirkliche Geschichte. Zwar schreitet sowohl die Berufung als die Wahl unter dem Typus einer heiligen Naturentwicklung fort, aber diese Naturentwicklung ist in ihrem Fortschreiten durch den menschlichen Willen bedingt, denn der Mensch kann der Berufung und der ziehenden Gnade widerstehen. Wohl vermag die Gnade den Widerstand des Menschen zu besiegen, aber sie besiegt denselben auf eine mit der Natur der Freiheit übereinstimmende Weise, indem sie den widerstrebenden Willen durch eine Reihe läuternder Erfahrungen und Lebensführungen auf den Punkt hinführt, wo er gedemüthigt Gott die Ehre gibt, wo der Wille selbst es erwählt, in Gott frei zu sein, nicht mit physischer, sondern mit moralischer Nothwendigkeit sich der allwaltenden Macht der Liebe hingibt. So werden die verschiedenen Seiten des christlichen Bewusstseins, sowohl das Abhängigkeitsgefühl, als das Freiheitsgefühl befriedigt. Die Macht der Berufung bestimmt sich nun aber näher als Erwählung der Völker und der Individuen. Der Gegensatz zwischen den erwählten Völkern und den hintangesetzten ist ein Werk der göttlichen Weisheit, welche den Zustand der Creatur berücksichtigt und die neue Schöpfung nicht in's Werk setzt, bevor die erste Schöpfung in ihrer teleologischen Entwicklung so

weit fortgeschritten ist, dass die geistigen Naturbedingungen für das Neue da sind. Dieser Gegensatz aber soll in der geschichtlichen Entwicklung verschwinden, denn einerseits sind die erwählten Völker begünstigt nur zum Besten der andern, indem sie die ökonomische Bestimmung haben, ein Sauerteig zu werden für die unwiedergeborne Masse; andererseits aber ist mit Rücksicht auf diejenigen Geschlechter, welche geboren werden und dahin sterben, ohne der Segnungen des Evangeliums und des Geistes theilhaftig geworden zu sein, welche wir der grossen Masse von Kindern vergleichen können, die unmittelbar nach der Geburt sterben, ohne zu einer geistigen Entwicklung zu gelangen, allein in dem Gedanken Beruhigung zu finden, dass dieses irdische Dasein nur ein Bruchstück ist, welches erst in dem jenseitigen Dasein sich uns in seiner Totalität darstellen wird. Dagegen aber gibt es unter den erwählten Völkern selbst nicht verschwindende Unterschiede. Alle christianisirten Völker tragen das Bild und die Überschrift Christi, dennoch aber findet ein grosser Unterschied statt in Bezug auf das Metall, in welchem das Christusbild ausgeprägt ist. Einige unter diesen Gliedern des Leibes Christi haben eine centrale Bedeutung, während andern eine nur untergeordnete zukommt. Die Gnadenwahl setzt sich also innerhalb des Kreises der erwählten Völker selbst fort und in dem hier betrachteten Sinne fällt die Wahl mit der Prädestination zusammen, welche der Oekonomie des Ganzen gemäss von Ewigkeit her über die Völker gefasst ist. Dass darin von Seiten Gottes eine Ungerechtigkeit enthalten sein sollte, ist ein leerer Schein. Denn dass einige Naturen eine tiefere Empfänglichkeit und damit auch ein grösseres Vermögen geistiger Wirksamkeit für das Reich Gottes haben, kann keine Ungerechtigkeit sein gegen diejenigen, welche nicht diese Tiefe der Empfänglichkeit oder diese Stärke des productiven Triebes haben, welche aber doch die völlige Befriedigung für das innerste Bedürfniss und den tiefsten Trieb ihres eigenen Wesens finden. Das letzte Ziel der Erwählung sind aber nicht die Völker, sondern die Individuen. Tausende von Individuen in der Christenheit bringen ihr ganzes Leben hin, ohne in ein persönliches Verhältniss zu Christo

gekommen zu sein und stehen nur in äusserer und unbestimmter Allgemeinheit unter der Einwirkung des Christenthums. Ausschliesslich diess aus ihrer eigenen persönlichen Schuld erklären zu wollen, genügt nicht, denn die Erweckung steht in keines Menschen Entschluss, so wenig, als dass die Gnade seiner eigenen Gleichgültigkeit und seines Widerstandes ungeachtet fortfährt, ihn zu suchen. Das scheinbar Harte in der Vorstellung, dass Gott so viele Menschen seinem Reiche einverleibt, ohne ihnen doch die wirkliche und persönliche Theilnahme an diesem Reiche zu geben, vermögen wir wieder nur zu lösen durch den Begriff des Successiven in der Offenbarung der Gnade. Der Umkreis der vorbereitenden Gnadenwirkungen schliesst eine Mannichfaltigkeit von Unterschieden in sich, und zwischen den Individuen, welche, obgleich der Kirche einverleibt, dennoch von der Gnade ganz und gar unberührt, geistig Todte zu sein scheinen, und denen, welche erweckt und wiedergeboren sind, liegt eine Mannichfaltigkeit von religiösen Übergangs- und Zwischen-Charakteren, welche in keiner Darstellung sich erschöpfen lässt, aber im Leben unter unzähligen wechselnden Gestalten erscheint. Fragen wir die Schrift nach einem Kennzeichen derer, welche erwählt werden, so antwortet sie: das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt. Aber nicht nur Niedere, sondern auch Hohe und Mächtige, nicht nur Einfältige, sondern auch Weise und Verständige werden erwählt und das von der Welt Verachtete muss also zerstreut bei Allen sich finden. Wir vermögen es nur zu denken als die lebendige Empfänglichkeit der Natur für die Gnade, als die Armuth am Geiste, als das unendliche Erlösungsbedürfniss, welches nicht an den Quellen dieser Welt gestillt werden kann, welches eben darum verachtet ist und nicht beachtet bei der Welt, die an sich selbst und ihren eigenen Quellen genug zu haben wähnt. Aber das Geheimniss der Wahl besteht darin, dass, während die Empfänglichkeit bei Vielen in einem schlummernden und gebundenen Zustande verbleibt oder nur auf eine unfruchtbare oder wenigstens nur sporadische Weise sich äussert, sie bei Andern als eine fruchtbare Empfänglichkeit geweckt wird, theils durch die kräftigen

Impulse der Gnade, die entweder wie ein Blitz die natürliche Herzenshärtigkeit durchbrechen oder wie eine milde Wärme die geistigen Keime hervorlocken, theils durch die besondern Führungen ihres Lebens, durch welches der Wille für das Reich Gottes gebildet und erzogen wird, theils endlich durch ihre anerschaffenen religiösen Anlagen, ihre natürliche Präformation, gemäss welcher der Trieb nach dem Reiche Gottes bei Einzelnen leichter, schneller und mit einer grössern Kräftigkeit als bei Andern sich entwickelt. Aber auch hier müssen wir es als ein nothwendiges Gesetz der göttlichen Weisheit erkennen, dass Gott durch die Mittel sowohl der Natur als der Gnade, sowohl der ersten als der zweiten Schöpfung dafür sorgen muss, dass in jedem Zeitpunkte so viele Individuen da sind, als nothwendig sind, um die Gemeinschaft der Heiligen, der Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden darzustellen, und welche zugleich die geeignetsten Organe sind für die Ausbreitung dieses Reichs, ein Salz der Erde für ihre Umgebungen. Noch ist freilich der grösste Gegensatz übrig zwischen Erwählten und den Verstockten. Je lebendiger und kräftiger die Verkündigung des Glaubens in der Welt auftritt, desto mehr wird er ein Zeichen, dem widersprochen wird, und die Welt wird gezwungen, ihre Feindschaft gegen die Wahrheit zu offenbaren, welche gerade durch diesen Widerstand an Stärke gewinnt; und in demjenigen Theile des Menschengeschlechts, welche dem Geiste dieser Welt ergeben ist und unter dem Einflusse des Fürsten dieser Welt steht, wird es nie an Solchen fehlen, die als Gefässe des Zornes bezeichnet werden können, weil sie Centralisationen der Feindschaft der Welt gegen das Ideal der christlichen Heiligkeit sind. Doch ist hiemit noch nichts entschieden über das endliche Schicksal derselben, denn unter der Verstockung können die Keime des Reichs Gottes schlummern und Gott kann sie aus Gefässen des Zorns in Gefässe der Barmherzigkeit verwandeln. Die erwählende Gnade muss gedacht werden als auf allen Daseinsstufen durch die Gegensätze hindurchschreitend, vollendend die Auserwählten, stärkend die Schwachen, belebend die Todten, besiegend die Feindlichen, bis die Fülle der erlösten Menschheit in Christo gesammelt

ist." Ob aber diese Fülle (Pleroma) die Gesammtheit aller freien Wesen ist, die zu Gott wiedergebracht wird, oder ob sie nicht die vollständige numerische Anzahl der menschlichen Seelen bezeichnet, sondern nur die Anzahl, welche die realisirte Idee der Menschheit ausdrückt, diese Frage verweist Martensen in die Eschatologie, in welcher er hinwiederum die Antinomie zwischen Wiederbringung aller Dinge und Ewigkeit der Verdammniss, bei welcher jede Seite des Gegensatzes einen Anknüpfungspunkt im christlichen Bewusstsein habe, als „crux des Gedankens" stehen lässt. „Wir können nur insofern eine Apokatastasis a parte post behaupten, als wir zugleich die Möglichkeit einer ewigen Verdammniss lehren" [1]).

VII. Aneignung des Heils [2]).

A. Bis zur Reformation.

I. Bis auf Augustin.

Die Taufgnade wurde allgemein auf die begangenen Sünden bezogen, aber für die folgenden ward nothwendig erachtet:

1. die *satisfactio*. Aug. non sufficit mores in melius mutare et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat Deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleomosynis. Hiezu nun wurde gerechnet:

a. die *poenitentia*, von Tertullian zugleich mit der Beichte verbunden, bei der Kirchenzucht in den vier Statio-

1) Christliche Dogmatik § 283—288. Ebrard, Christliche Dogmatik II. 1863. S. 594—723. »Luc. 13, 34. »ihr habt nicht gewollt« sind Worte, die entweder furchtbare Ironie, oder — wahr sind".

2) Siehe J. Köstlin Art. Wiedergeburt in Herzog's Encyklopädie XVIII. 106—126.

nen der πρόσκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις, σύστασις angewendet und von Aug. in drei actiones eingetheilt: für alle vergangenen Sünden, für die täglichen — das Gebet, Erfüllung des Decalogen. Constituto in corde judicio adsit accusatrix cogitatio, testis conscientia, carnifex timor. Inde quidam sanguis animi confitentis per lacrimas profluat et postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo judicet participatione corporis et sanguinis Christi. Hier tritt schon auch die Schlüsselgewalt der Kirche ein. Aug.: a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum. Leo d. Gr.: ut indulgentia Dei nisi supplicantibus sacerdotibus nequeat obtineri. Bei diesem findet sich auch schon die confessio secreta.

b. Gute Werke: Gebet, Fasten, nur von Wenigen, wie Jovinian 388, verworfen; Almosen — schon von den apostolischen Vätern empfohlen. Chrysostomus (ἐν διαθήκῃ κατάλιπε τοῖς πτωχοῖς), Augustin und besonders Salvian legten schon einen Werth auf testamentarische Verfügungen zu Gunsten der Armen.

c. Fürbitten, besonders der Priester und der als Märtyrer Verstorbenen. Diese wurden jedoch bald auf die lebenden confessores ausgedehnt, wogegen schon Tert. eifert, so dass auch Cyprian nur eine Beziehung ihrer Verwendung auf das jüngste Gericht zulassen will. Seit dem vierten Jahrhundert aber wird die Intercession der Heiligen im übertriebensten Umfang geltend gemacht. Sie gewann an Hieronymus gegen Vigilantius einen Vertheidiger, auch an Aug. einen Gönner: injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari.

d. Die zweite Busse für Todsünden wird von Hermas zugelassen, wenngleich Clemens Al. glaubt, sie könne nicht den Frieden bringen, wie die erste. Auch Tertullian war früher dafür, verwarf sie aber später gänzlich, und die von Cyprian und Cornelius von Rom versuchte Einführung der mildern Form erregte den Widerstand der Novatianer. Aufschiebung der Busse wird von Chrysostomus zugegeben, aber von Faustus von Riez ernstlich bekämpft.

2. Die *justificatio* wird von Chrysostomus und Theodoret erklärt = δίκαιον ἀποφαίνειν. Aber bei den Abendlän-

dern ist der Begriff noch unbestimmt. Aug. erklärt justificare mit justum facere.

a. Der Glaube ist nothwendig zur Erlösung, und nach Clem. Al. μία καθολικὴ τᾶς νηθρωπότητος σωτηρία ἡ πίστις. Aug. aber unterscheidet bestimmt fides qua und quae creditur.

b. Die guten Werke wurden allgemein als gleich nothwendige Bedingung verlangt. Clem. rom. μακάριοί ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα θεοῦ ποιοῦμεν εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας. Clem. alex. οὐχ ἁπλῶς τοὺς ὁπωςοῦν πιστεύσαντας σωθήσεσθαι λέγειν, ἐὰν μὴ καὶ τὰ ἔργα ἐπακολουθήσῃ. Orig. ἐὰν εὑρεθῶμεν οὐδὲν ἔχοντες εἰ μὴ τὴν ἐπαγγελίαν τῆς πίστεως μόνην, οὐ συνόντων αὐτῇ καρπῶν, παραχρῆμα ξηρανθησόμεθα. video fidem ubique cum operibus jungi et opera sociari cum fide. Schon von Anfang an wird auch an die Überverdienstlichkeit der Werke geglaubt. Herm.: si praeter ea, quae Deus mandavit aliquid boni adjeceris. Orig.: supra debitum, supra praeceptum. Ambros.: ubi praeceptum, ibi lex est, ubi consilium, ibi gratia. Dass das Überverdienst Andern zugerechnet werden könne, findet sich bei Cäsarius von Arles: ut merita vestra non solum vobis sufficere sed etiam aliis peccantibus in hoc seculo veniam possint impetrare.

3. Der Stand der Gnade wird von Augustin als objectiv beständig bezeichnet durch das donum perseverantiae, aber subjectiv ungewiss, weil ja immer unsicher ist, ob Einer das d. p. wirklich erhalten habe: damit ist alle fleischliche und geistliche Sicherheit abgeschnitten.

II. Die Scholastik.

1. *Justificatio* ist nach Thom. uneigentlich significatio justitiae vel dispositio ad justitiam; eigentlich aber factio justitiae. Diese aber ist 1) in habitu, und in actu, letzteres sofern sie justitiae opera operatur; 2) acquisita und infusa, das letzte durch die Gnade Gottes. Sonach sind die Elemente derselben gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, motus liberi arbitrii in peccatum et remissio

culpae. Diese vier Requisite sind tempore simul, sed ordine naturae unum eorum est prius altero. Was die Vorbereitung der Rechtfertigung betrifft, so (Scot.) ad actum eliciendum tenetur voluntas; quandocunque autem actum hunc exequitur et disponit se de congruo ad gratiam gratificantem sibi oblatam, vel resistit et peccabit mortaliter, vel consentit et justificabitur.

2. Der Glaube ist in erster Linie assensus. Thomas: proprium est credentis, ut cum assensu cogitet. Man unterscheidet dann credere Deo, credere Deum, was auch die Bösen thun, und credere in Deum, credendo ei adhaerere, was rechtfertigend ist. Der Glaube ist Geschenk Gottes, denn nach Th., ut homini credibilia proponantur, ist von Gott, assensus credentis aber oportet, quod ei insit ex supranaturali principio interius movente quod est Deus. Das Eine gibt nach D. Scotus die fides acquisita, das Andere die infusa, und diese muss behauptet werden, propter scripturae et sanctorum autoritatem. Hieran reihen sich dann die Distinctionen des Glaubens. Die Augustinische Unterscheidung wird zu Grunde gelegt. Hienach unterscheidet man 1) das subjective Moment nach habitus und actus; 2) das objective. *Ad 1.* unterscheidet man fides *informis* und caritate formata, quia caritas mater est omnium virtutum, quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. Diese Unterscheidung geht somit nur den Willen an, nicht aber den Verstand. *Ad 2.* dagegen unterscheidet man fides *explicita* in Beziehung auf die Grundartikel des Glaubens und *implicita,* die praeparatio animi, dass man paratus est credere, quidquid divina scriptura continet. Der Glaube ist weiter eine Tugend und sein actus meritorius ex condigno (Thom.), non ex congruo, sofern er auf den freien Willen zurückweist. Das führt zu

3. den guten Werken. Wenn sie gut sein sollen, müssen sie nach dem Lombarden, wie nach Aug., den Glauben zum Grunde haben. Aug.: sine fide etiam quae videntur bona opera esse in peccatum vertuntur. Dagegen gibt es, wie schon im vorigen Zeitraum, einen Unterschied zwischen praeceptum und consilium; das Eine ist nothwendig, nach dem Andern aber melius et expeditius potest

homo consequi finem aeternae beatitudinis. Diess sind denn die Werke, für welche jetzt auch der Name geschaffen wird: überverdienstliche, supererogatoria, und es wird schon mit denselben seit Alexander Hales der überfliessende Schatz der Kirche, welcher den Einzelnen zu gut gerechnet werden kann, verbunden.

4. Stand der Gnade. Thomas untersucht, utrum homo possit scire se habere gratiam? und antwortet, revelatione sei diess nur bei Einzelnen, per se ipsum, certitudinaliter bei Keinem, conjecturaliter allgemein wohl möglich.

B. Seit der Reformation.

I. Kirchliche Gegensätze.

1. Rechtfertigung.

A. Katholische Kirche.

Nach dem Trid. sess. VI. ist der freie Wille nach dem Fall Adams zwar nicht vernichtet, aber viribus attenuatum und inclinatum, daher ist denn zur Aneignung des Verdienstes Christi die justificatio nöthig als Versetzung in den Stand der Gnade und Kindschaft. Dazu aber gehört

I. die *praeparatio* (4), ausgehend von der gr. praeveniens, ut iidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut tangente Deo cor hominis per spiritus s. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Der modus praeparandi aber (5), der auf das excitari gratia divina et adjuvari, fidem ex auditu concipere, libere in Deum moveri, folgen lässt: credentes vera esse, schliesst mit dem „illum diligere incipere, propterea moveri adversus peccata per odium aliquod, denique dum proponent suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare mandata Dei.“ Das Alles geht somit der Rechtfertigung vorher.

II. Hanc dispositionem *justificatio ipsa sequitur* (7), quae non est sola peccatorum remissio, sed et *sanctificatio* et interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus. non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes .. *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem* . . caritas Dei diffunditur in cordibus. So ist die Rechtfertigung begründet im Glauben, und gratis, weil nichts Vorhergehendes dieselbe promeretur. Aber der Glaube ist c. 9 nicht die absolute Gewissheit der Erwählung, so dass mit den Ketzern fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactare et in ea sola requiescere zulässig wäre.

III. Derselben folgt *justificationis incrementum* (10): sic justificati euntes de virtute in virtutem renovantur, aber der Gerechtfertigte ist nicht frei von Beobachtung der göttlichen Gebote; hiezu gibt Gott vielmehr seine Gnade, aus der die lässlichen Sünden nicht entfernen. Daher nemo sibi in sola fide blandiri debet nec (12) praesumere ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum. Aber doch gibt es (14) für die Gefallenen eine zweite Rechtfertigung, *lapsi reparatio*, zu welcher jedoch nothwendig die satisfactio gehört pro poena temporali. Ebenso aber freilich kann (15) die Gnade verloren werden nicht blos durch den Unglauben, sondern durch jede Todsünde. Sofort folgen in den Decreten des Concils die *canones*, die ersten gegen die Pelagianer, sodann die Verdammung der Behauptungen, dass die Freiheit 4. mere se passive habere, dass sie 5. ein titulus sei sine re, 6. dass die bösen Werke eigentlich von Gott, nicht blos permissive herrühren, 9. sola fide, 11. sola imputatione, 13. fidem justificantem nihil aliud esse nisi fiduciam, 19. nihil praeceptum nisi fidem, cetera esse indifferentia; sodann von 24 an kommt die Reihe an die guten Werke, bezüglich deren die Meinung verdammt wird, dass sie nur fructus et signa justificationis sein sollen, weiter justitiam acceptam non conservari atque non augeri coram Deo per bona opera; 32. bona opera ita dona Dei esse, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita.

B. Protestantische Kirche [1]).

I. *Fides,* quae justificat, ist ihrem

1. Begriffe nach Ap. 68 non tantum notitia historiae, sed assentiri promissioni divinae, *fiducia,* Conf. aug. 18: quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, remissionem peccatorum. Der Glaube zerfällt sonach in drei Punkte und zwar 1) nach Seite des intellectus in a) notitia eaque implicita; b) assensus und zwar nicht generalis, sondern specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata, Apol. conf. 68. haec fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum, justificat nos; 2) nach Seite der voluntas die fiducia, und diese ist praecipua fidei pars, nicht die notitia, quae est etiam in impiis.

2. Nach seiner Bedeutung ist der Glaube von Gott gewirkt, donum Dei, und zwar durch Wort und Sacrament, als solcher das Gefäss für Aufnahme der göttlichen Gnade, Form. Conc. 691: instrumentum, quo Dei gratia et meritum Christi apprehendatur, accipiatur, nobisque applicetur, nach Hollaz die manus mendica, welche annimmt, das ὄργανον ληπτικὸν und darum ohne alles Verdienst: πίστις im Gegensatz zu ἔργα νόμου; νόμος aber ist nicht nur das Ritual-, sondern auch das Sittengesetz. Ap. Conf. 77.

3. Frucht des Glaubens sind die Werke. Nach Conf. 12 besteht die poenitentia aus contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato und aus fides, quae concipitur ex evangelio, seu absolutione. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae. Ap. 83. quia fides affert spiritum s. et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. Form. Conc. 701: fides (nach Luthers Vorrede zum Römerbrief) est divinum quiddam opus in nobis, quod nos immutat, ex Deo regenerat, veterem Adamum mortificat et ex nobis plane alios homines facit, est quiddam vivum, efficax, potens ita ut fieri non possit, quin semper bona opera sequantur. Vgl. 692: bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter fides et opera

1) Vgl. J. E. Osiander, Bemerkungen über die evangelische Rechtfertigungslehre und ihre Geschichte. Jahrb. für deutsche Theologie 1863. IV. 691—715.

sed sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus et tamen nunquam est sola. Es ist also falsch, mit Möhler zu sagen, der protestantische Glaube rechtfertige, auch wenn er keine guten Werke bringe. Er rechtfertigt, aber nicht, weil er gute Werke mit sich bringt. Was aber dem Protestanten die fides, ist dem Katholiken die fides caritate formata.

II. Die *justificatio* ist

1. *actus forensis,* nicht nach dem lateinischen, sondern nach dem hebräischen Sprachgebrauch zu erklären. Luc. 18, 14. Bei den Katholiken bringt sie justitia infusa, inhaerens, habitualis, bei den Protestanten imputata. Ap. 125. Sie begreift in sich die non-imputatio peccatorum und die imputatio justitiae Christi, remissio et adoptio;

2. ob auch äusserlich, doch real, nicht physisch, aber declaratorisch. Form. Conc. 695: eam justitiam extra nos et extra hominum merita sitam. In diesem Sinne macht denn Möhler dem protestantischen Rechtfertigungsbegriffe den Vorwurf der Äusserlichkeit, nach dem Kath. werde der Gläubige ein lebendiges Abbild Christi, nach dem Prot. werfe Christus nur seinen Schatten auf ihn. So nennen die Jesuiten die justitia imputativa nur eine putativa, wie wenn Cicero wegen des Achill Tapferkeit tapfer hiesse. Dabei aber ist

3. die Bedeutung des Glaubens übersehen. Zwar sagt Möhler über das ὄργ. ληπτ., es sei gerade, wie wenn Jemand wegen Ankaufs eines gelehrten Buchs gelehrt heissen sollte. Aber der Glaube ist nicht, wie das Mittel des Ankaufs, das Geld, etwas Äusserliches, sondern Hingabe des ganzen Menschen. Ap. 125: justificari = pronuntiari justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia *communicatur* nobis per fidem. Warum aber auf die fides sola (nicht solitaria) so viel Werth gelegt wird, zeigt Ap. Conf. 66: hoc imprudentissime scribitur ab adversariis, quod homines rei irae aeternae mereantur remissionem peccatorum per actum elicitum dilectionis, cum impossibile sit Deum diligere, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor vere sentiens Deum irasci diligere Deum, nisi ostendatur placatus; donec terret et videtur nos abjicere in aeternam mortem, non potest se erigere humana

natura. Daher ist es dem Prot. im Gegensatz zum Kath. zu thun um die *affectiones justificationis,* dass sie nämlich ist 1) instantanea, neque enim paulatim et successive fit, sed in momento, simul et semel, 2) perfecta, ut nulla opus sit satisfactione propria, 1. Joh. 1, 7. Röm. 8, 1.; 3) wirkliche *certitudo* in nobis infallibilis et divina, non conjecturalis. Die weiteren Affectionen der amissibilitas und reïterabilitas, Joh. 6, 37. Röm. 5, 20, leiten über zum

2. Stand der Heiligung,

dessen Zusammenhang mit der Rechtfertigung Calvin bezeichnet damit, dieselben lassen sich so wenig trennen, als Christus sich zertheilen, und Brenz schön damit ausdrückt: fides *duplices habet manus,* unam quam extendit sursum et apprehendit Christum, alteram, quam protendit deorsum ad exercenda opera caritatis et hac parte *testificamur* quidem veritatem fidei, sed non justificamur. Das Hiehergehörige handeln von Calov an die lutherischen Dogmatiker ab unter der *gratia spiritus s. applicatrix.* Dazu wird gerechnet, (vgl. Form. Con. 670. cat. min. 372.)

1. *vocatio* als indirecta und directa, oder generalis und specialis, jene durch Gewissen und natürliche Gotteserkenntniss, diese durch die Predigt, externa verbi praedicatio, welche die vocatio ordinaria bildet. Von dieser aber ist nicht, wie bei den Calvinisten, geschieden die interna, vielmehr ist die äussere das Mittel und Organ der innern, seria und efficax. Form. Conc. 305. Darum ist sie *universalis,* 1 Tim. 2, 4. 2 Petri 3, 9. Matth. 11, 28. 16, 20. Aber sie ergeht in verschiedener Form an die Menschen, durch Adam, durch Noah und durch die Apostel. Sie ist sonach aequalis in substantia, *inaequalis* ratione ordinis, modi et gradus, horae et morae, und diese accidentale Ungleichheit ist in der Tiefe der Weisheit Gottes begründet, vom Menschen nicht zu ergründen. Weiter aber wird die vocatio auch *particularis* durch die Schuld der Menschen, quatenus *culpa majorum* amissum verbum non semper in omnibus ubique gentibus et locis actu praedicatur. Aber im Allgemeinen ist mit Form. Conc. 804 festzuhalten, quod non tantum praedi-

catio poenitentiae, sed etiam promissio evangelii sit universalis.

2. *illuminatio*, erst von Hollaz, wohl im Gegensatz zum Pietismus, in einem eigenen locus behandelt. Dieselbe ist zunächst an die Erkenntniss gerichtet, auch interna in cordibus, aber nach der natürlichen Ordnung ist sie zuerst eine literalis et paedagogica, sodann erst eine innere, spiritualis, sie kommt daher nicht per purgationem sive abstractionem corporis et animae a creaturis et conversionem in se ipsum — sabbatum internum. Nach der Verschiedenheit des Wortes ist sie legalis oder evangelica, doch allein die letzte complete salutaris.

3. *regeneratio* und *conversio:* die Ausdrücke werden gewöhnlich promiscue gebraucht, doch auch so unterschieden, dass jenes die göttliche Wirksamkeit, dieses die Bedingung im Menschen in sich begreift. 1) *regeneratio* ist die neue Schöpfung, aber (Quenst.) naturam non abolet, sed perficit ac dirigit, nec eam mutat, ut natura esse desinat; diese Bestimmung wird entgegengehalten den Fanatikern, welche der Seele einen neuen Körper gegeben werden lassen, wie den Flacianern, und hieraus ist klar, wie wenig Recht Möhler [1]) zu seiner Behauptung hat: „Es ist nicht abzusehen, wie der Neugeschaffene sich soll als dasselbe Subject erkennen können, wenigstens wird es ihm nicht leicht werden, wenn er nicht vor den Spiegel tritt und zu seinem Vergnügen die Bemerkung macht, dass er stets dieselbe Nase gehabt habe und täglich derselbe Mensch wie bisher sei.“ Diese reg. ist von Seiten Gottes perfecta, nicht von Seiten des Menschen, vielmehr hier nach der luth. Lehre amissibilis, aber reïterabilis. In diesem Punkte steht derselben die reformirte Kirche entgegen, welche für den Wiedergeborenen die Unmöglichkhit des Falls aus der Gnade behauptet. Hienach ist dann ein Abfall der Wiedergeborenen nur scheinbar, aber eben so sind die, welche später wirklich aus der Gnade bleiben, gar nie in derselben gewesen; (vgl. Ebr. 6, 4—8. 10, 26—31): perseverantia sanctorum ist so das Stichwort der Reformirten geblieben. — 2) Die conversio ist transitiva

1) Symbolik, erste Aufl. p. 81.

(Gott bekehrt) und intransitiva (der Mensch bekehrt sich). Als Theile der conversio oder poenitentia gibt Apol. Conf. an 165 contritio und fides, jene durch das Gesetz, diese durch das Evangelium gewirkt; als dritten Theil will sie zulassen die digni fructus oder die bona opera, welche aber von Gerhard an nicht als partes, sondern als effectus der conversio dargestellt werden. Diese kommt ursprünglich von Gottes Gnade, welche in dieser Rücksicht praeveniens und operans ist und in initio conversionis allein gilt, da der Mensch mere se passivum habet, später aber wird sie zur cooperans, F. C. 674.

4. *unio mystica*, angedeutet durch F. C. 698 (Deus ipse, nicht dona), ist keine substantialis, transsubstantiatio, keine personalis wie in Christo, aber (Quenst.) realis et arctissima substantiae s. trinitatis et Christi θεανθρώπου cum substantia fidelium conjunctio.

5. *renovatio* oder *sanctificatio*, Stand des neuen Menschen. Sie ist von der regeneratio verschieden, welche den sündigen Menschen betrifft, während die renov. die Rechtfertigung schon voraussetzt. Weiter ist die Wiedergeburt, wie die Rechtfertigung instantanea, die renovatio aber successiva de die in diem, daher nie perfecta. Diess zeigt sich in den

a. guten Werken der Wiedergebornen, sowohl als spirituales motus, wie als externa opera. Ap. 85. Sie sind 1) an sich unvollkommen, ohne den Glauben 700 sogar Sünde vor Gott, aber auch im Wiedergeborenen nicht frei von Unvollkommenheit. Ap. 87. nam in hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos affectus parere, etsi his resistit spiritus in nobis. Aber doch 95 quamvis fiant in carne non prorsus renata, tamen propter fidem sunt opera sancta. Eben damit sind die kath. opera supererog. abgewiesen, welche in einer willkürlichen Einschränkung des neuen Lebens auf das Gesetz statt auf die Liebe ihren Grund haben. F. C. 701: neque fides quaerit demum, an bona opera sint facienda, sed priusquam de ea re inquiratur, jam multa bona opera perficit et semper in agendo est occupata. Daher sind 2) die guten Werke dem Wiedergebornen wesentlich. Ap. 95: sunt facienda bona

opera propter mandatum Dei, item ad exercendam fidem, item propter confessionem et gratiarum actionem. Conf. aug. p. 11. oportet bona opera, mandata a Deo, facere, propter voluntatem Dei, non ut confidamus, per ea opera mereri justitiam coram Deo; 15. falso accusantur nostri, quod bona opera prohibeant. Den Streit zwischen Major (bona opera necessaria ad salutem, was er aber nicht im Sinne der meritoria behauptete) und Amsdorf (perniciosa) entscheidet F. C. so, dass sie das necessarium im Sinne der coactio abweist, aber im Sinne des debitum behauptet, wonach die bona opera sind art. 4 *testimonia*, quod spiritus s. praesens sit et in nobis habitet. Über ihren Lohn aber gilt Ap. 96: meritoria esse non . . justificationis, sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium, in hac vita et post hanc vitam.

b. Die Sünden der Wiedergebornen sind noch vorhanden als ein Gelüsten des Fleisches wider den Geist, Gal. 5, 17. Col. 3, 5. 1. Joh. 1, 8. Die katholische Kirche behauptet nur das Dasein der concupiscentia, die ohne Einwilligung nicht Sünde sei, daher auch peccata venialia. Nach der luth. kann durch p. mortalia, den Unglauben vor Allem, der Gnadenstand wieder verloren gehen, während nach ihrer Deutung der reformirten Lehre (vgl. übrigens Nr. 3) auch Todsünden den Gnadenstand nicht sollen aufheben können.

c. Die Geltung des Gesetzes für den Wiedergebornen führte aus Anlass vom Antinomismus Agricola's zu den Bestimmungen über den tertius usus legis, nach welchem die F. C. neben dem paedagogicus, politicus besonders den didacticus hervorhob. Der Wille Gottes sei im Gesetz und Evangelium unverrückt derselbe, der Unterschied nur im Menschen [1]).

II. Weiterentwicklung.

1.

Die protestantische Lehre war im letzten Stadium der Heilslehre bei der inhaerens sanctitas angekommen, zu der

1) Vgl. Nitzsch, deutsche Zeitschrift 1851, S. 79 ff.

die katholische gleich von Anfang geeilt war. Der Gegensatz der justitia infusa, inhaerens, und der imputata, des justum facere und pronuntiare ist es denn, durch welchen die Entwicklung bedingt ist und zwar in der Art, dass protestantischer Seits immer wieder Versuche auftreten, die entgegengesetzten Lehrbegriffe zu vermitteln, so gleich anfangs mit A. Osiander in seinem Christus inhabitans nach seiner göttlichen Natur, dem sich Stancarus mit der Behauptung entgegenstellte, Christus sei Erlöser allein nach der menschlichen Natur, weil er allein nach dieser habe sterben können. Die Arminianer und Socinianer erkennen zwar in der Rechtfertigung einen richterlichen Act; Conf. remonst.: est actio Dei, quam Deus pure pute in sua ipsius mente efficit. Cat. racov.: cum Deus nos pro justis habet, quod ea ratione facit, cum et peccata nobis remittit et nos vita aeterna donat. Aber die eigentliche Bedingung der Rechtfertigung ist bei beiden die obedientia gegen die göttlichen Gebote, wenngleich die bona opera nicht meritoria sein sollen. Limborch: sine operibus fides mortua et ad justificationem inefficax est. Die Mystiker legen gleichfalls das Hauptgewicht auf die sanctificatio. Die Menoniten lehren veram justitiam quae in nos effunditur vel infunditur. Die Quäker: formatio Christi in nobis, realis interna animae renovatio. J. Böhme nennt die Lehre vom rechtfertigenden Glauben eine Lehre des gleissnerischen Babel: „ein Wissen ohne Thun ist als ein Feuer, das da glimmt und vor Nässe nicht brennen will.“ Swedenborg unterscheidet einen doppelten Glauben, einen menschlichen der Zurechnung ohne Busse, und einen Glauben, der Busse thut: „Nichts von dem Herrn kann zugerechnet, das Heil kann nur zugesagt werden, nachdem der Mensch Busse gethan hat.“ In der lutherischen Kirche selbst hatte schon Calixt das sola weggelassen, und im Zeitalter der Aufklärung trat eine vollkommene Indifferenz gerade in dem Punkt des Hauptdogmas der confessionellen Trennung ein, so dass Henke es für gleichgiltig erklären konnte, ob die emendatio oder die pacatio vorausgehe. Doch hielt sich auch der Rationalismus mit seiner sichtlichen Tendenz vom todten äusseren Gesetzwerk frei, indem er auf sittliche Gesinnung den Haupt-

nachdruck legte. So lehrt Kant [1]: „dass die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und der Gründung eines Charakters anfangen müsse.“ An die Stelle des Indifferentismus trat so ein Streben nach tieferer Vereinigung der Gegensätze bei

2.

Schleiermacher. Er rechnet zur Wiedergeburt als neue Lebensform die Bekehrung, als verändertes Verhältniss zu Gott die Rechtfertigung [2]. Zu dieser aber zählt er, dass dem wahrhaft Gläubigen Gott die Sünden vergibt und ihn als Kind anerkennt [3]. Im ersten kommt die Busse, im zweiten der Glaube zur Ruhe. Soll nun so Rechtfertigung und Bekehrung gleichzeitig sein, so muss die Sündenvergebung in uns gesetzt sein, während die Sünde und das Sündenbewusstsein noch fortdauert. Da nun der in die Lebensgemeinschaft mit Christo Aufgenommene ein neuer Mensch ist, so ist in ihm die Sünde nicht mehr thätig, sondern nur eine Rückwirkung des alten. Der neue aber eignet sie sich nicht mehr an und arbeitet gegen sie als etwas Fremdes, wodurch das Bewusstsein der Schuld aufgehoben ist. Aber auch die Strafwürdigkeit verschwindet, denn die Lebensgemeinschaft mit Christo wirkt eine Bereitwilligkeit zur Gemeinschaft seiner Leiden, womit unverträglich ist, dass einer gesellige oder natürliche Übel als Strafe achte. Die Adoption aber schliesst die Gewährsleistung der Heiligung in sich. So gehören Sündenvergebung und Kindschaft zusammen; die letzte allein könnte die Furcht nicht ausschliessen, die erste allein gäbe kein constantes Verhältniss zu Gott. — Der Wiedergeburt als einem momentanen Acte folgt sodann die Heiligung als Stand des Werdens, als Annäherung an die Gleichheit mit Christo [4]. Die Sünden derer im Stande der Wiedergeburt bringen ihre Vergebung immer schon mit sich und vermögen nicht die Gnade Gottes aufzuheben, weil sie

1) Religion innerhalb u. s. w. S. 52.

2) Schleiermacher, der christl. Glaube § 107. Band II. S. 165.

3) A. a. O. § 109 S. 190.

4) A. a. O. § 110 S. 203.

schon immer bekämpft werden [1]; ihre guten Werke aber sind natürliche Wirkungen des Glaubens und als solche Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens [2]. — Über die kirchliche Fassung der Rechtfertigung als eines *actus forensis* hat Schleiermacher schon damit entschieden, dass er dieselbe als eine veränderte Form des Bewusstseins bestimmt. Er erklärt sich darüber noch näher: Seine Darstellung werde abzuweichen scheinen von der gewöhnlichen, welche auf die Thätigkeit Gottes zurückgehe [3]. Aber den Act Gottes dürfen wir uns keineswegs denken unabhängig von der Wirksamkeit Christi, welche in der Bekehrung ihre Vollkommenheit, in der Rechtfertigung ihre Seligkeit mittheile. Wenn wir scharf denken wollen, lasse sich weiter hier so wenig als anderwärts ein zeitlicher, in einem bestimmten Moment erfolgender, an einen Einzelnen gerichteter Act Gottes denken, sondern nur eine einzelne und zeitliche Wirkung eines göttlichen Acts. Diese Vereinzelung dürfe nicht für etwas an sich gehalten werden, als ob die Rechtfertigung jedes Einzelnen auf einem abgesonderten göttlichen Rathschluss beruhte. Vielmehr gebe es nur Einen ewigen und allgemeinen Rathschluss der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen, es sei nur Ein Act der Umänderung, der mit der Menschwerdung Christi seinen Anfang genommen habe. Und hier etwas Einzelnes verlangen, hiesse Gott unter den Gegensatz des Abstracten und Concreten stellen; überdiess sei der Zustand des Schuldbewusstseins nur geordnet auf die Erlösung, somit brauche es auch für das Ende keines besondern Actes, sondern nur, dass dem Einzelnen das Bewusstsein dieses Aufhörens entstehe. Diess aber sei in der Bekehrung zu beschreiben. „Declaratorischer Act" setze allerdings eine Mehrheit solcher zeitlichen Acte voraus. Ein solcher Act aber, wodurch Gott sich selbst etwas sage, wäre etwas völlig Leeres, er werde nur Etwas durch den Zusammenhang mit der Einwirkung Christi, und so verschwinde das Declaratorische im Schöpferischen. Im Verhältniss zur

1) A. a. O. § 111.
2) A. a. O. § 112.
3) A. a. O. § 109. 3. S. 196.

römischen Kirche sei mit Aufhebung dieses declaratorischen Actes nichts vergeben; denn hier bleibe es dabei, dass der Mensch gerechtfertigt sei, sobald der Glaube gewirkt ist; ihr Interesse aber sei, festzuhalten, dass er es erst werde durch die Werke. Darum setze sie Rechtfertigung nicht als Correlat von Wiedergeburt, sondern als den weitesten, auch die Heiligung umfassenden Begriff, und auf der andern Seite verlege sie den Glauben vor die Bekehrung, um so Glauben und Rechtfertignng möglichst weit auseinander zu bringen und jene durch die Heiligung bewirken zu lassen. Hiegegen aber sei zu sagen, dass es kein Verdienst zur Rechtfertigung irgend einer Art gibt, mithin vor derselben alle Menschen vor Gott gleich sind. Wie aber die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Christo, so bleibe auch unsere Vereinigung mit Christo im Glauben immer dieselbe [1]).

3. [2])

Nitzsch vermisst zwar in dieser Darstellung, dass das zum Bewusstsein Bringen der Rechtfertigung nicht als göttlicher Act fixirt sei. „Gott spricht sein Urtheil weder in sich hinein, noch in die Weltgeschichte hinaus, ob es gleich da und dort giltig ist, er spricht es in das Bewusstsein der Gläubigen hinein. Der Geist der Gnade gibt Zeugniss unsrem Geist, dass wir Gottes Kinder sind.“ Aber auch er unterscheidet einen immanenten und intransitiven Rechtfertigungsact, den die F. C. gegenüber der infusio gratiae habe behaupten müssen, und einen transitiven; die Rechtfertigung sei eine Mittheilung, theile den Frieden mit, indem sie die Furcht hinwegbringe, die dem kindschaftlichen Gefühl hinderlich sei.

So ist denn das eigenthümlich Schleiermacher'sche anerkannt, 1) dass zur Rechtfertigung auch neben der Sündenvergebung die Adoption als das positive gerechnet wird, 2) dass das Bloss-Richterliche des declaratorischen Actes

1) A. a. O. S. 202.

2) Vgl. Kalchreuter, die Lehre des Apostels Paulus über das Verhältniss von Wiedergeburt, Heiligung und guten Werken zur Seligkeit einerseits, zur Rechtfertigung andererseits. Jahrb. für deutsche Theol. 1859, III. 576.

verlassen ist und das Declaratorische im Schöpferischen verschwinden soll. In diesen Beziehungen meint Möhler [1]) an Schleiermacher einen Protector der katholischen Lehre gefunden zu haben, denn „das göttliche, sündenvergebende Wort ist dem Kath. zugleich eine That, wie überhaupt in Gott sprechen und thun dasselbe ist", aber von infusio gratiae in katholischem Sinn kann da nicht die Rede sein, wo einmal der Mensch vor dem Glauben als gar keine Person, als übersehen bezeichnet, und wo dann erst die Rechtfertigung auf die Mittheilung Christi und die dadurch bedingte Lebensgemeinschaft mit ihm gegründet wird.

VIII. Die Kirche [2]).

A. Bis zur Reformation.

Das Dogma, das schon in der apostolischen Auffassung einerseits 1. Cor. 12. Eph. 2 in der Gleichstellung der empirischen Kirche mit der idealen, andererseits im Bewusstwerden der Discrepanz zwischen beiden Eph. 5, 23—25. Röm. 14, 17. 1 Cor. 5. 1. Joh. 2, 19 das treibende Moment der Entwicklung in sich aufgenommen hat, stellt sich doch auf dogmenhistorischem Gebiete zuerst dar in der

I. Periode der Unbestimmtheit.

1. Allgemeinheit der Kirche findet seinen Ausdruck im Schreiben der Gemeinde von Smyrna wegen Polycarps Tod 167: πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμενικὴν καθολικῆς ἐκκλησίας. Iren. καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως

1) Neue Untersuchungen über den Gegensatz u. s. w., S. 188.

2) Vgl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche I. 1837. Schenkel, Art. Kirche in Herzog's Realencyklopädie. VII. 560—599. Baur, Geschichte der christlichen Kirche. I. Dritte Ausg. 1863. S. 246—260. 304. 366—69. II. Zweite Ausgabe 1863. S. 216—228.

τῶν περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη; circumiens mundum universum.

2. Die Apostolicität berühren Hegesipps Bemühungen um die mündliche Tradition, das Drängen des Iren. auf unmittelbare Succession der Bischöfe. Tertullian praescript. hæret.: Omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, sine dubio tenentem, quod ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit. Clemens Alexandrin. μίαν τὴν ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν. Orig. ἡ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐράνιος ἐκκλησία, ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesia permanens.

3. Einheit Hermas. a) im Glauben. Iren. ὡς μίαν τὴν ψυχὴν καὶ τὴν καρδίαν ἔχουσα αὐτὴν καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει. Ist damit das subjective Moment ausgedrückt, so tritt auch das objective hervor in ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή. Ebenso bei Clem. Alex. κατά τε οὖν ὑπόστασιν κατά τε ἐπίνοιαν κατά τε ἀρχὴν κατά τε ἐξοχὴν μόνην εἶναι φαμὲν τὴν ἀρχαίαν ἐκκλησίαν. Ebenso ist das objective und subjective Einheitsmoment zusammen gefasst: εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς. Die Einheit ist aber weiter dargestellt b) in den Sacramenten Tert. communicatio panis; societate sacramenti confoederentur. Orig. nennt Taufe und Glaube als Band der Einheit. Ein weiteres stellt sich dar im c) Episcopat Ignat. τῷ ἐπισκόπῳ προςέχετε ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν. τὸν ἐπίσκοπον δῆλόν ἐστι ὡς αὐτὸν οὐ τὸν κύριον δεῖ προςβλέπειν.

4. Die Ausschliesslichkeit wird dargelegt:

a. positiv. Apostolische Väter: Clem. rom. ἄμεινον ὑμᾶς ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ ὄντας μικροὺς εὑρεθῆναι ἢ κατ' ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ. Ignat. εἴ τις σχίζοντα ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ. Apologeten. Theophilus vergleicht die Kirchen mit guten Häfen, πρὸς ἃς καταφεύγουσιν οἱ θέλοντες σωθῆναι. Iren. ubi ecclesia, ibi spiritus Dei .. qui non percipiunt enim, neque de mammulis matris nutriuntur neque de Christo procedentem fontem nitidissimum percipiunt; ecclesia paradisus in mundo. . . judicabit omnes qui sunt extra

veritatem, hoc est extra ecclesiam. Tert. arca figurata. Clem. μία μόνη γίγνεται μήτηρ πάρθενος ἐκκλησία. Orig. extra hanc (Haus der Rahab) nemo salvatur: κόσμος τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία, κόσμου αὐτῆς γενομένου τοῦ Χριστοῦ.

b. negativ gegenüber den Häresen. Dieselben erklärt zwar Orig. für nothwendig, aus dem Menschengeiste entsprungen, sed tamen in arbitrio legentis sit probare quae dicta sunt. So dann Ignat. μερισμοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν. Justin: προεβάλοντο δαίμονες. Iren. lässt die Häretiker verschlungen werden, weil sie falsches Feuer zum Altare des Herrn tragen, wie die Rotte Korah, erzählt die Geschichte von Johannes und Cerinth, Polycarp und Marcion, dem primogenitus Satanae. Tert. haereticus non est christianus. Clem. unterscheidet zwar οἱ παρά τινα τῶν ἐν μέρει σφαλλόμενοι und οἱ εἰς τὰ κυριώτατα περιπίπτοντες; aber doch sagt er, Heiden sind ἐν τῇ ἀγνοίᾳ, die Kirche ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, die Ketzer ἐν οἰήσει· εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ τῷ κυρίῳ πιστὸς διαμένειν ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλακτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν· οὔτε αὐτοὶ εἰσίασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· ἀλλ' οὐδὲ τὴν κλεῖν ἔχοντες τῆς εἰσόδου. Orig. haereticorum credulitas falso nomine fides vocatur, malum quidem est, invenire aliquem secundum mores vitae errantem, multo autem pejus arbitror esse, in dogmatibus errare.

5. Heiligkeit. Hermas: die Heuchelchristen non sunt utiles in structura propter nequitias suas, ep. Smyrn. τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας. Clem. Alex. ἐκκλησία ὑπὸ λόγου, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανῷ, ἀπολιόρκητος, ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς . . ἱερὸν θεοῦ. Orig.: die Taufe macht, dass sie ἐν παραδείσῳ τίθενται . . ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ψυχούμενον σῶμα Χριστοῦ πᾶσαν τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν.

II. die durch Gegensätze bestimmte Fixirung.

A. Gegensätze.

1. Gegen die in der Kirche erregten Bedenken wegen des Sittenverderbens im langen Frieden, wie es sich

besonders durch die Verläugnungen in der decianischen Verfolgung herausgestellt hatte, half zunächst die doppelte Modification der Heiligkeit 1) dass sie der Kirche an sich, im Unterschied von der werdenden vindicirt (Clem. Al. εἰκὼν οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος). 2) oder dass die Unheiligkeit an der bestehenden Kirche für unwesentlich erklärt wurde, wie denn Origenes die κυρίως ἐκκλησία unterschied von den πιστεύειν νομιζόμενοι ἐκκλησιαστικοί.

2. Aber schwieriger wurde die Frage durch die Schismatiker, welche sich nicht von der Kirche trennen wollten, da sie nicht durch die Lehre, sondern nur im Leben von der Kirche geschieden waren. Diese wollten

a. in Beziehung auf die Heiligkeit, was auf dogmatischem Wege nicht gelungen war, auf praktischem Wege in Stand setzen. So die Montanisten: ecclesia spiritus, per spiritualem hominem, non per numerosiatem episcoporum. Die Novatianer machten gegen die lapsi, die notorisch Lasterhaften, die zweimal Verheiratheten geltend, quod ecclesia pereat recipiendo peccatores. In diesem Punkte also waren sie strenger als die Kirche.

b. Milder dagegen rücksichtlich der Ausschliesslichkeit. Die Kirche konnte ausser ihr kein Heil zugeben, aber sie stellten dem Ausgeschlossenen wenigstens die Vergebung von Gott in Aussicht: ἐλπίδα τῆς ἀφέσεως μὴ παρὰ τῶν ἱερέων ἀλλὰ παρὰ θεοῦ ἐκδέχεσθαι. So kommen die beiden wesentlichen Bestimmungen der Kirche, die Heiligkeit und Ausschliesslichkeit, in Conflict. Die empirische Kirche war geschieden von der heiligen, und auf der andern Seite standen ausser der katholischen Kirche solche, welchen die Seligkeit als möglich in Aussicht gestellt war. Nun war die Frage, was zu verdammen sei, nur wirkliche Differenz mit dem Christenthum (in den improbi), oder auch schon äusseres Getrenntsein von der Kirche (in den Schismatikern). Die Kirche entschied für das Letztere im Interesse der Ausschliesslichkeit.

B. Kirchliche Fixirung.

Und zwar geschah diess durch Cyprian (de unitate ecclesiae): habere jam Deum non potest patrem, qui eccle-

siam non habet matrem. an esse sibi cum Christo videtur, qui contra sacerdotes facit. *salus extra ecclesiam esse non potest.* So wird denn jetzt behauptet

1. die Einheit der Kirche. Das Princip derselben ist bestimmt als das Episcopat: si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse, und zwar die Einheit des Episcopats: episcopatus unus multorum episcoporum concordi numerositate diffusus, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Die Einheit ist vertreten durch die *cathedra Petri*: hoc erant utique et ceteri apostoli quod Petrus et pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab universitate proficiscitur et primatus Petro datur. Ecclesia una et cathedra una in Rom, der ecclesia principalis.

2. die Ausschliesslichkeit. Früher war Princip der Kirche der h. Geist, aber jetzt wird derselbe abhängig gemacht von den Bischöfen, als seinen Trägern und Organen. Optatus von Mileve zählt 5 dotes der Kirche: 1) cathedra, Einheit des Episcopats, 2) angelus, Bischof, 3) fons, Taufe, 4) spiritus s., 5) sigillum, Taufsymbol. Von diesem Gesichtspunkt aus erhob Cyprian seine Opposition gegen die Ketzertaufe auf dem Concil von Carthago 256. Zwar entschied sich Rom für dieselbe, eben so das Concil für Nicäa, aber doch hat dieses die auch in Constantinopel wiederholte Formel ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία in das Symbol aufgenommen. So wurde denn die Fixirung vollendet im

C. Abschluss durch Augustin [1].

Er ist für Zulassung der donatistischen Ketzertaufe, aber sie sei von Nutzen allein, wenn der Getaufte in die Kirche eintrete, sonst vermehre sie das Gericht. Daher entscheidet auch er sich für die Ausschliesslichkeit der Kirche: habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, id est in ecclesia; non accipi nisi in ecclesia spiritum. Aber schwierig war noch immer die Heiligkeit, noch

1) Vgl. Schmidt, des Augustins Lehre von der Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie 1861, 2.

schwieriger, da die Kirche als Staatskirche mehr verunreinigt war, was den Donatisten den Anstoss gegeben hatte. Im Gegensatz zu ihnen findet sich jetzt gerade in den Symbolen (wohl zuerst in Nordafrica) der Zusatz: communio sanctorum. Aber es galt denselben zu rechtfertigen. Dieses Geschäft lag dem Augustin ob. Er sagt nun a) über die Gottlosen: omnes illi iniqui ecclesiam non tenent, etsi tamen intus videntur . . et tamen jam non sunt in ecclesia, nec ideo putandi sunt in corpore Christi, quia sacramentorum ipsorum corporaliter participes fiunt . . ad domum pertinere, non ad compages domus, sed sicut palea in frumentis, oder die mali humores im Körper; b) über die wahre Kirche: Domus Dei haec in fidelibus est et sanctis Dei servis ubique dispersis *spirituali unitate devinctis* in eadem communione sacramentorum, sive se facie noverint, sive non noverint; c) über die zwei Seiten der Kirche: non corpus bipartitum, sed dicendum fuit de corpore Christi *vero* atque permixto aut vero atque *simulato*. Aber calumnia sei es, quod duas ecclesias catholici dixerint, aliam quae nunc habet permixtos malos, alia quae post resurrectionem non esset habitura. Eph. 5, 20. non sic accipienda est quasi jam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet, unde quotidie tota dicat, dimitte nobis debita nostra. Diese Unterscheidung weist auf zwei Zustände (militans, triumphans) und ist gemacht, nicht um von der sichtbaren Kirche auf die unsichtbare hinzuweisen, sondern eben, um die sichtbare und empirische als die reine hinzustellen. Welches Gewicht Aug. auf diese legt, beweist sein Ausspruch: evangelio non crederem, nisi me ecclesiae commoveret autoritas, und dass diess sein wesentlicher Standpunkt ist, zeigt die zum ersten Male bei ihm sich findende Deduction vom Zwangsrecht des Staats in Glaubenssachen in seiner Deutung des cogite intrare, das später von Thomas dahin modificirt wurde, dass es auf die noch nicht gläubig Gewesenen keine Anwendung leide, aber um so mehr für die vom Glauben Abgefallenen gelte.

III. Bestand des Dogma.

So war denn das Dogma von der Kirche durchaus fixirt, so dass in derselben von seiner weitern Begründung keine Rede ist. Die weitere Ausbildung geschieht 1) practisch durch die Hierarchie, durch welche immer mehr die sichtbare Kirche mit der Römischen verwechselt wird. 2) Die Scholastik setzt das Dogma aus dem Leben als unbestritten voraus. Nur Alexander von Hales hat eine Untersuchung de initio et fine ecclesiae, und Thomas führt den wichtigen Gedanken von der Kirche als dem mystischen Leib Christi weiter aus. 3) Die Weiterbewegung des Dogma ist desswegen auch ausser der Kirche zu suchen. Der donatistische Grammatiker Tichonius stellte sich in die Mitte zwischen die Kirche und die Donatisten mit dem Begriff des corpus Christi bipartitum, der sei 1) der wahrhaftige Tempel Gottes, 2) qui ejusdem corporis sunt visibiliter et Deo labiis quidem appropinquant, corde tamen separati sunt. Jovinian zur Zeit des Ambrosius lehrt: Alle, welche im wahren Sinn, nicht blos dem äussern Begriff nach Christen sind, haben denselben Beruf. Scimus, ecclesiam fide, spe, caritate inaccessibilem, inexpugnabilem; non est in ea immaturus, omnis docilis; impetu irrumpere, vel certe eludere nemo potest — womit eine Scheidung derer, die innerlich Christen sind, gegeben und von der Kirche ein Begriff aufgestellt ist, der von der sichtbaren nicht gelten kann. An diesem Gegensatze liefen die Secten hin, welche durch das ganze Mittelalter in der Hierarchie die Kirche angriffen und darum bestimmte Huss die Kirche als omnium *praedestinatorum* universitas.

B. Seit der Reformation [1]).

Hiemit sind wir an den Punkt gekommen, in dem die Grunddifferenz der beiden Kirchen verborgen liegt. Schleiermacher bezeichnet das Verhältniss so, dass nach dem Kath.

1) Vgl. Hase, evangelische Polemik, 1862.

das Verhältniss des Einzelnen zu Christo von seinem Verhältniss zur Kirche, nach dem Prot. sein Verhältniss zur Kirche von seinem Verhältniss zu Christo abhängig gemacht werde; dasselbe besagt die Anwendung von Bellarmin's Formel: unio membrorum a) inter se et cum capite: Katholicismus; b) cum capite et inter se: Protestantismus. Twesten knüpft an Irenäus an und findet in: ubi ecclesia, ibi spiritus Dei den Ausdruck des Katholicismus, wogegen ubi spiritus Dei, ibi ecclesia, dem Protestantismus die Losung sei. Sonach fällt dem Kath. das Hauptgewicht auf das Äussere, dem Prot. auf das Innere, wie diess auch Möhler erkennt: „Die Katholiken lehren, die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare: die Lutheraner umgekehrt, aus der unsichtbaren gehe die sichtbare hervor."

I. Katholische Lehre.

A. Symbole.

Das Concil von Trident setzt das Dogma überall voraus, legt aber seine Ansicht klar an den Tag in einzelnen Ausdrücken, wie sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturae, columna et firmamentum veritatis, ecclesia romana, ecclesiarum omnium mater ac magistra. Der Cat. rom. unterscheidet zuerst ecclesia militans und triumphans und sodann in jener duo hominum genera, bonorum et improborum, et *improbi* quidem eorundem sacramentorum participes eandem quoque, quam boni fidem profitentes, vita et moribus dissimiles; boni vero in ecclesia dicuntur ii qui . . etiam spiritus gratiae et caritatis vinculo inter se conjuncti et colligati sunt. Sed cum illa pars sit incognita, cui certum esse poterit, ad cujus judicium confugiendum? Aus diesen Prämissen folgt dann die Ausschliessung von drei Menschenclassen aus der Kirche, der Ungläubigen, Häretiker und Schismatiker, endlich der Excommunicirten. De ceteris autem, quamvis improbis et sceleratis hominibus adhuc eos in ecclesia perseverare dubitandum non est, idque fidelibus tradendum assidue, ut si forte ecclesiae antistitum vita flagitiosa sit, eos tamen in ec-

clesia esse sibi persuadeant. Häretiker ist demnach nicht gerade, wer im Glauben fehlt, sed qui ecclesiae autoritate neglecta impias opiniones pertinaci anima tuetur. Endlich unus est ecclesiae rector atque gubernator, *invisibilis quidem Christus* — *visibilis* autem is, qui romanam cathedram Petri, apostolorum principis, legitimus successor tenet. Dieser Kirche kommen dann beide Eigenschaften der Heiligkeit und Unfehlbarkeit in fide ac morum disciplina tradenda zu.

B. Bellarmin

hat alle diese Momente in seine Definition aufgenommen: 1) professio verae fidei, 2) sacramentorum communio, 3) subjectio ad legitimum pastorem, pontificem romanum. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti, impii sint. Daher gehört denn A) zum Begriff der Kirche 1) die Äusserlichkeit: nullam internam requiri virtutem, sonst würde ja Alles ungewiss, wenn ein Bischof, Prälat oder Papst zu den Lasterhaften gehörte und sonach nicht in der Kirche wäre; die Gottlosen gehören ad regnum Christi, quantum ad fidei professionem, ad regnum diaboli quantum ad morum perversitatem. Hienach ist denn ecclesia coetus hominum ita *palpabilis,* ut coetus populi romani vel regnum Galliae vel respublica Venetorum. Necesse est ut nobis infallibili certitudine constet, qui coetus hominum sit vere Christiana ecclesia. nam si scripturae, si editiones et omnia plane dogmata ex testimonio ecclesiae pendeant, nisi certissimi simus, quae sit vera ecclesia, incerta erunt prorsus omnia. Sed non potest infallibili certitudine nobis constare, quae sit vera ecclesia, si fides interna requiritur in quolibet numero seu parte ecclesiae; quis enim certe novit, in quibus sit ista fides? non igitur fides aut aliquid invisibile et occultum requiritur, ut quis aliquo modo pertineat ad ecclesiam. Posset etiam fieri, ut totum concilium generale esset extra ecclesiam! Vel episcopi! Aber diese sind nur da, dass sie locum Christi teneant: ad hoc non requiritur fides, nec character ordinis, nec legitima electio, sed solum ut habean-

tur pro talibus ab ecclesia. Si ii, qui fide interna carent, non sunt nec esse possunt in ecclesia, nulla erit inter nos et haereticos amplius quaestio de ecclesiae visibilitate, proinde, quod ego certe magni facio, supervacaneae forent tot eruditissimorum hominum disputationes, quae hactenus prodierunt. Omnes enim qui hactenus scripserunt, id objiciunt Lutheranis et Calvinistis, quod ecclesiam invisibilem faciant. quis non videt, nos cum illis plane convenire, si omnes illos ex ecclesia excludamus, qui veram fidem in corde non habent. 2) Die Anhänglichkeit an den Papst: neminem posse, etiamsi velit, subesse Christo et communicari cum ecclesia coelesti, qui non subest pontifici et non communicatur cum eccl. militante. B) Folgerungen aus diesem Begriffe sind: ecclesia non potest 1) deficere, aufhören, 2) absolute *non errare,* non solum in rebus ad fidem pertinentibus, sive habeantur in scriptura sive non, idque intelligendum tam de universitate fidelium, quam de universitate, episcoporum, und namentlich dem Papste, in welcher Beziehung Julius I. als Monophysit, Honorius 638 als Monothelet, Zosimus als Beschützer der Pelagianer, Gelasius I. und Leo der Grosse als Gegner der Kelchentziehung, Johann XXII. als zum Theil durch spätere Päpste verdammt, historische Schwierigkeiten bieten; 3) extra ecclesiam nulla salus. C) Als *notae externae* führt B. 45 Puncte an, unter welchen charakteristisch sind: 11) gloria miraculorum, 12) lumen propheticum, 13) confessio adversariorum, 14) infelix exitus seu finis eorum qui ecclesiam oppugnarunt, 15) temporalis felicitas der Vertheidiger der Kirche. Im Gegensatz zu dieser Äusserlichkeit legt die

II. Protestantische Kirche

den Nachdruck auf das Innere. Ihre Lehre ist nur zu begreifen 1) im Gegensatze zu der katholischen handgreiflichen Auffassung der Kirche, 2) zur falschen Idealität der Donatisten und Anabaptisten. In der ersten Beziehung erhält der Begriff der unsichtbaren Kirche seine Geltung, in der zweiten müssen sich doch für die sichtbare Kirche ge-

wisse Kriterien und Merkmale, notae verae ecclesiae, als nothwendig ergeben.

A. Lutherische Lehre.

1. Symbole. Conf. aug. I.: ecclesiam perpetuo mansuram. Ecclesia est a) congregatio sanctorum, in qua b) evangelium recte docetur et c) rite administrantur sacramenta. Hier ist also selbst in Art. 8 (quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium) ausgegangen noch vom Begriffe der congregatio und äussere Kennzeichen für dieselbe beigebracht. Aber das andere Moment, sanctorum, vere credentium wird weiter entwickelt in der Apologie. Zwar heisst es auch hier 148: neque nos somniamus platonicam civitatem, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Aber das Letztere wird eben weiter entwickelt IV.: ecclesia est *principaliter societas fidei et spiritus sancti in cordibus*, quae tamen habeat *externas notas*, ut agnosci possit. p. 146: homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem sp. sanctum, et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones sive dissimiles. Quamquam igitur hypocritae et mali sint socii hujus verae ecclesiae, secundum externos ritus, tamen cum definitur ecclesia, necesse est eam definiri, quae est vivum corpus Christi, item *quae est nomine et re ecclesia*, regnum Christi. In art. smalcald. 12 wird sogar das Moment der Heiligkeit einseitig entwickelt, auf Kosten der congregatio: quid sit ecclesia, nempe credentes, sancti . . haec sanctitas consistit in verbo Dei et vera fide. Ebenso ist die subjective Seite hervorgehoben im catech. major. In terris esse quandam sanctorum congregatiunculam et communionem, ex mere sanctis hominibus convocatam in una fide, eodem sensu et sententia, multiplicibus dotibus exornatam, in amore tamen unanimem et per omnia concordem. Hier ist deutlich das Bestreben, neben dem objectiven verbum das subjective Moment der fides und amor hinzuzuziehen; sodann weiterhin das: quotidianis incrementis crescat.

2. Melanchthon hat in den Ausgaben von 1521 und 1523 seiner loci den locus de ecclesia gar nicht. Dagegen später 1554: quos elegit, hos vocavit. Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniamur . . non alibi se patefecit Deus, nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox evangelii, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam. Sit ergo haec definitio: ecclesia visibilis coetus est amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat; in quo coetu tamen nulli sunt non renati. Hier ist demnach a) das Gewicht gelegt auf die objective Seite, auf die eccl. visibilis und b) diess ist als Bedingung der Seligkeit gesagt: non extra hunc coetum heredes esse vitae christianae. Denn auch bei Sokrates, Plato, Xenophon, Cicero findet sich nur notitia legis de Deo, nicht notitia Christi.

3. Die Dogmatiker suchen nun beide Seiten, die subjective und die objective zusammenzufassen. Seit Hafenreffer's compendium 1601 findet in der Dogmatik der schon von Zwingli (s. unten) 1534 erstmals klar ausgesprochene, 1541 beim Regensburger Interim von katholischen Theologen gebrauchte, symbolisch auch in den Anglikanischen Artikeln (s. unten) zur Geltung gekommene Ausdruck der eccl. invisibilis in ihrem Gegensatze zur visibilis seine Stelle [1]. Gerhard unterscheidet eine ecclesia *stricte et late dicta,* interna et externa, illi ὄντως, hi οἰομένως, illi judicio Dei, hi judicio hominum, illi ut de anima et corpore pariter, hi ut de corpore et non de anima, vere credentes, externe profitentes. Diess sind aber nicht zwei Kirchen, sondern nur eine doppelte Betrachtungsweise, ἔσωθεν und ἔξωθεν. So ist denn auch unterschieden *invisibilis* und *visibilis* respectu 1) electorum, vocatorum, 2) societatis internae, externae, 3) fidei et internorum spiritus s. donorum, externorum mediorum et instrumentorum. Eccl. vocatorum latior est, quam electorum; wer zur unsichtbaren Kirche gehört,

1) Julius Müller, die unsichtbare Kirche. Deutsche Zeitschrift 1850. Nr. 2 ff.

gehört auch zur sichtbaren, aber nicht umgekehrt. Unsichtbar aber heisst die Kirche, non quod illi per orbem dispersi pii ratione suae personae non veniant in conspectum hominum, sed quia fides et divina electio in illis non apparent; videntur ut homines corporei, non ut electi. Die *visibilis* ecclesia zerfällt dann weiter in vera und falsa, wofür eben die bezeichneten *notae externae* gelten, denen die reform. Symbole durchweg ein drittes, vitae communitas, exemplum, disciplina oder caritas beizählen. Weiter unterscheidet man ecclesia repraesentativa, den Lehrstand, und synthetica, die Gesammtheit aller Glieder, endlich nach dem irdischen Beruf status triplex hierarchicus, nämlich ministerium ecclesiasticum, magistratus politicus, status oeconomicus.

B. Reformirte Kirche.

1. Principiell ist in ihr die Voranstellung der eccl. invisibilis schon in der Definition. Ecclesia invisibilis credendo, visibilis colendo (Altstedt). Die Sache bezeichnet sogleich Zwingli a) in der ratio ad imperatorem 1530: Ecclesia varie accipitur 1) pro electis istis qui Dei voluntate destinati sunt ad vitam aeternam (deutlicher Zusammenhang mit der Prädestinationslehre): haec soli Deo nota (Huss); 2) universaliter, pro omnibus scilicet, qui Christo nomen dederunt; 3) pro quovis particulari coetu. Den Ausdruck selbst gebraucht er b) in der expositio fidei ad regem christianissimum, 1536, § 84: invisibilis quae coelo descendit, hoc est, quae spiritu sancto illustrante Deum cognoscit et amplectitur; de ista ecclesia sunt quotquot per universum orbem credunt. Vocata autem invisibilis, non quasi, qui credunt sint invisibiles, sed quod humanis oculis non patet quinam credant: sunt enim fideles soli Deo et sibi perspecti. Visibilis autem ecclesia est non pontifex romanus cum reliquis cidarim gestantibus, sed quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt. Ex his sunt qui appellantur Christiani etiam falso, cum intus fidem non habeant. Sunt ergo in ecclesia visibili, qui electae illius et invisibilis membra non sunt. Calvin Inst. IV, 1. § 7: sacrae scripturae 1) eam intelligunt, quae

revera est coram Deo 2) saepe diffusam hominum multitudinem, quae unum se Deum et Christum colere profitetur . . quemadmodum ergo nobis invisibilem solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemus. Cat. Genevensis 1545: Ecclesia corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam praedestinavit . . Est quidem et visibilis, sed his proprie agitur de eorum congregatione, quos arcana sua electione adoptavit in salutem. Ea autem nec cernitur perpetuo oculis, nec signis dignoscitur.

2. Diese Kirche umfasst das ganze Menschengeschlecht. Zwar heisst es ähnlich auch bei Melanchthon: talis ab initio fuit ecclesia inde usque ab Adam post editam promissionem. Aber der Unterschied liegt in den drei letzten Worten. Melanchthon gibt als Grund die Hinweisung auf die zeitliche Erfüllung in Christo, die reformirte Kirche nur die Prädestination und das absolutum decretum. Zwingli: Isac, Jacob, Judam de hac ecclesia. Calvin: tunc quidem non sanctos tantum, qui in terra habitant, comprehendit, sed electos omnes qui ab origine mundi fuerunt. Scoticana conf. 1560: ab initio fuisse et esse et in consummationem usque mundi futuram unam ecclesiam . . universalis (diess also die wahrhafte Katholicität gegenüber der römischen), quia electos omnium seculorum, regnorum, nationum et linguarum continet, sive sint ex Judaeis, sive ex gentibus qui communionem cum Deo patre . . habent; haec est invisibilis und umfasst sowohl die triumphans, als die Jetztlebenden. Conf. helvet. 2. 1564: diffundatur per omnes mundi partes et ad omnia se tempora extendat, nullis vel locis inclusa vel temporibus. Musculus: Eadem ecclesia aliter ante, aliter sub, aliter post legem instituta quidem est, verum haudquaquam in tres ecclesias diremta, perinde atque unius scholae tres classes. Altstedt: ecclesia consideranda, secundum statum innocentiae, miseriae, gratiae, gloriae.

3. Dennoch wird auf die ecclesia visibilis in ihrer zeitlichen Erscheinung ein grosser Werth gelegt. Es wird darum zu den zwei notae externae ecclesiae nach der

Lutherischen Lehre, recta verbi praedicatio und recta sacramentorum administratio noch ein Drittes beigefügt. Calvin: caritatis judicium Deus substituit, quo pro ecclesiae membris agnoscamus, qui et fidei confessione et vitae exemplo et sacramentorum participatione eundem nobiscum Deum profitentur verbum Dei praedicari atque audiri. Zwingli: magistratum esse necessarium ad perfectionem ecclesiastici corporis. Conf. basil. 1. 1534: „und auch durch die Werke der Liebe solchen Glauben bewähren." Conf. gallic. 1559: . . verbum Dei recipitur, professio obedientiae, quae illi debetur, sacramentorum usus. Belgica 1561: si disciplina utatur ad corrigenda vitia. Consensus helveticus 1675: animosa veritatis confessio, sincera omnibusque exposita dilectio et fortis rerum omnium pro Christo contemtus. Quae utique abesse nequeunt, ubi Evangelium sacramentaque ejus pure obtinent. Declaratio Thorunensis 1645: Vera ecclesia coetus fidelium tum interna ejusdem fidei, caritatis et spei, tum externa sanctorum et totius cultus divini sanctaeque disciplinae communione sociatorum. In allen diesen Bestimmungen zeigt sich ein Streben nach Gemeinsamkeit, nach Bestimmung der Einzelnen durch das Ganze: obedientia, disciplina (Kirchenzucht). Diese erhalten um so grössere Bedeutung, als wegen der ausschliesslichen Betonung der ecclesia invisibilis durch die Prädestination die ecclesia visibilis leicht unnöthig zu sein scheinen könnte. Calvin: Deus se captui nostro accommodavit — die Entwicklung ist eigentlich gleichgiltig an sich. Aber weil Gott die Kirche als Mittel geordnet hat und haec nusquam esse possunt quin fructificent et Dei benedictione prosperentur, sequitur, discessionem ab ecclesia Dei et Christi abnegationem esse.

III. Weitere Entwicklung.

So haben nun Lutheraner und Reformirte, Beide, nur von geradezu entgegengesetztem Standpunkte aus den Begriff der „unsichtbaren Kirche." Darum wurde denn nun in der weitern

die protestantische Lehre insbesondere gegen die Hierarchie gekehrt, in welcher Polemik die Mennoniten und Quäker so weit gehen, auch den geordneten Lehrstand zu verwerfen, und sie war hier gestützt auf die Lehre vom allgemeinen Priesterthum.

1.

Darum wirkte in dieser Beziehung später besonders Spener ein, und es bildeten sich Kirchlein in der Kirche. Während aber der Subjectivismus der Aufklärung der Gemeinschaft den Atomismus entgegen stellte, und anderen Theologen der Begriff der Kirche in dem äusserlichen der Landeskirche aufging, stellte Kant in dem ethischen Gemeinwesen eine folgenreiche Idee auf, welche im Hegelschen System zu Identificirung von Staat und Kirche führte, von Schleiermacher aber als der Leib Christi gedeutet und entwickelt wurde.

2.

Hegel (Rechtsphilosophie § 270) unterscheidet die Religion vom Staat als die Grundlage desselben, als das den Staat für die Tiefe der Gesinnung integrirende Moment. „Die Idee als in der Religion ist Geist im Innern des Gemüths, im Staat gibt sie sich Weltlichkeit. Dieser bleibt von jener wesentlich geschieden dadurch, dass, was er fordert, die Gestalt einer rechtlichen Forderung hat, und dass es gleichgiltig ist, mit welcher Gemüthsweise es geleistet wird. Der Inhalt der Religion ist ein eingehüllter und bleibt auf dem Gebiet der Subjectivität, im Zeugniss des Gewissens. Der Staat dagegen gibt seinen Bestimmungen ein festes Dasein in Gesetzen. So kann auch die Religion friedlich im Staate bestehen, wenn sie eine untergeordnete Sphäre hat, die Kirche. Diese, in Form des Gefühls, der Vorstellung, ruht auf Auctorität, der Staat ist der Wissende, und in seinem Princip gehört das Ich dem bestimmten Gedanken an. Daher ist es die philosophische Einsicht, welche erkennt, dass Kirche und Staat nicht im Gegensatz des Inhalts der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschiede der Form stehen," — welcher Formunterschied, da im System das Fühlen

in das Wissen aufgehoben werden muss, in seiner Auflösung zum Aufgehen der Kirche im Staate führen musste.

3.

Schleiermacher gibt die Bestimmung: Alles, was in der Welt durch die Erlösung gesetzt ist, wird zusammengefasst in die Gemeinschaft der Gläubigen = Kirche [1]. Sofort handelt er von ihrem Entstehen, Bestehen und ihrer Vollendung. Unter den ersten Abschnitt fällt die Erwählung und Mittheilung des h. Geistes als des Gemeingeistes, der aber in jedem Einzelnen die Lebensgemeinschaft mit Christo bedingt und durch sie bedingt ist [2]. So ist die von dem heil. Geist beseelte christliche Kirche in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers, und jeder einzelne Wiedergeborne ist ein ergänzender Bestandtheil dieser Gemeinschaft. Was nun das Bestehen betrifft, so bleibt diese Gemeinschaft im Verhältniss zu Christo immer sich selbst gleich, im Verhältniss zur Welt aber ist sie dem Wechsel und der Veränderung unterworfen [3]. Das Erste gibt die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche [4]: 1) Zeugniss von Christo, Schrift und Dienst am göttlichen Wort; 2) Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christo, Taufe und Abendmahl, 3) gegenseitiger Einfluss des Ganzen und der Einzelnen, Amt der Schlüssel und Gebet im Namen Jesu. Das Zweite führt auf das Wandelbare, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt [5], und hier kommt der Unterschied der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zur Sprache [6]. Jeder sichtbare Theil der Kirche ist ein Gemisch von Kirche und Welt; die unsichtbare Kirche aber die Gesammtheit aller Wirkungen des h. Geistes in ihrem Zusammenhang. Gewöhnlich zwar versteht man unter unsichtbarer Kirche die Gesammtheit der Wiedergebornen und wirklich im Stande der Heiligung Begriffenen; unter der

1) Christl. Glaube § 113 S. 231.
2) A. a. O. § 123. 124.
3) A. a. O. § 126. S. 310.
4) A. a. O. § 127—147.
5) A. a. O. § 148 ff.
6) A. a. O. § 148 S. 441.

sichtbaren Kirche die Berufenen, den äusseren Kreis der Kirche [1]. Soll aber dieser durch die Taufe und den Namen Christi bedingt sein, so soll es in diesem Sinn nach Christi Willen nie eine sichtbare Kirche geben; auf der andern Seite, was dem gewöhnlichem Sprachgebrauch gemäss die unsichtbare Kirche heisst, davon ist das Meiste nicht unsichtbar, wie, was die sichtbare heisst, davon das Meiste nicht Kirche ist. Gerade die Gemeinschaft derer, die, weil am festesten in der Heiligung, auch am kräftigsten der Welt entgegentreten, müsste ja in diesem Sinn die sichtbarste sein. Der Gegensatz der beiden Kirchen wird sofort in zwei Punkte zusammengefasst, dass die eine getheilt, die andere ungetheilt, und dass jene dem Irrthum unterworfen, diese untrüglich ist [2]. — Weiter erklärt sich Schl. besonders noch gegen die hauptsächlich von den Reformirten (im Interesse des durch die Prädestinationsidee influenzirten Begriffs der excl. invisibilis) hervorgehobene Bestimmung, dass die Kirche so weit reiche als der Anfang des Menschengeschlechts.

An dieser Schleiermacher'schen Begriffsbestimmung der unsichtbaren Kirche, wurde ausgesetzt, dass Kirche nach dem Wortlaut (ἐκκλησία) nun einmal eine Gemeinschaft von Personen, keine Gesammtheit von Wirkungen ist. Aber auch sonst wird der kirchliche Begriff von der unsichtbaren Kirche in der neuern Zeit angefochten, weil er, (Rothe) in sich widersprechend, Kirche immer etwas in die Äusserlichkeit Tretendes, unsichtbar das Gegentheil sei, und weil derselbe (Thiersch) nur das Sein, nicht das Werden der wahren Kirche anzudeuten geeignet sei. Die lutherische Kirche habe in ihrer symbolischen Gestaltung nur Ein Moment ausgebildet, c. sanctorum, aber das andere congregatio s., sei in der Entwicklung zurückgeblieben. So strebt denn die Jetztzeit theoretisch und praktisch nach einer festern Gestaltung des Begriffs der Kirche [3], aber der mit dem Ausdruck der

1) A. a. O. § 148 2.

2) A. a. O. § 149 S. 444.

3) Vgl. Petersen, die Idee der Kirche. 3 Bde. Kliefoth, acht Bücher von der Kirche 1854. Delitzsch, vier Bücher von der Kirche 1847. J. Müller, Zeitschr. für deutsche Theol. 1850. Januar.

unsichtbaren Kirche bezeichnete Gegensatz zur katholischen Kirche, die ursprüngliche Innerlichkeit, darf diesem Streben nicht geopfert werden, wenn der Protestantismus sich nicht selbst verlieren will. In diesem Sinn hat Nitzsch an die Stelle des angefochtenen Ausdrucks die Bezeichnungen der äussern und innern Kirche gesetzt. Jene könnte als ἐκκλησία, diese als βασιλεία θεοῦ bestimmt werden.

B.

In den letzten Jahrzehnten hat es sich, zum Theil unter Rückwirkung der praktischen Verhältnisse und der kirchlichen Verfassungs- und Social-Fragen der Gegenwart, weniger gehandelt um die Bestimmung der sichtbaren Kirche in ihrem Verhältniss zur unsichtbaren, als vielmehr um die Auffassung des Begriffs der sichtbaren Kirche an sich.

1.

Es sind zwei Gegensätze herausgetreten: 1) den Einen gilt die sichtbare Kirche Nichts, und zwar a) überhaupt Nichts; denn das Wesentliche in ihr ist nicht die Gemeinschaft, sondern nur die Predigt des Worts und die Spendung der Sacramente; die Ungläubigen gehören gar nicht zu ihr: diess ist wesentlich die Auffassung von J. Tobias Beck, und merkwürdiger Weise auch unter den „Lutheranern" Diedrichs in Jabel; b) oder gilt die gegenwärtige sichtbare Kirche nichts, als ein Babel, aus dem die Ungläubigen und Unheiligen hinauszuwerfen sind, um in donatistischer Weise mit dem „deutschen Tempel" eine Heiligenkirche zu begründen, in welcher Idee und Wirklichkeit, sichtbare und unsichtbare Kirche sich decken (Christoph Hoffmann vom Kirschenhardthofe). 2) Die Congruenz finden dagegen jetzt und allezeit in der sichtbaren Kirche realisirt die „Neulutheraner", denen eben die äussere Kirche Alles gilt, als die „Anstalt" zum Heile, mit der Gliederung ihrer Ämter und Ordnungen, als ein Organismus von göttlicher Stiftung: Huschke, Kliefoth, Kahnis. Geht der ersten Richtung die Kirche im Reiche Gottes auf, so geht sie der zweiten im Amtsbegriffe (Löhe, Vilmar, vgl. auch Lechler) unter. Dort droht der Separatismus und Independentismus, hier der Unitarismus und Papismus. Beiden hat als Correctiv die von Spener

auf die Fahne der evangelischen Kirche geschriebene Idee des allgemeinen Priesterthums zu dienen, welche nach der Seite des „allgemeinen" das Recht, nach der des „Priesterthums" die Pflicht in der Mitgliedschaft der sichtbaren Kirche darbietet, aber ebenso exegetisch und dogmatisch, wie historisch und praktisch weiterer gründlicher Forschung und Sichtung zu unterwerfen ist [1].

2.

Mit vorstehenden Verhandlungen hängen aufs engste zusammen die nicht blos praktischen, sondern auch theoretischen Auseinandersetzungsversuche des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, beziehungsweise die Tendenzen nach autonomischer Gestaltung der evang. Landeskirchen. Das Verhältniss von Kirche und Staat wird nämlich 1) entweder so gefasst, dass das Eine im Andern aufgeht: a) der Staat in der Kirche (analog dem Doketismus) nicht blos in der hierarchischen Theokratie des Kirchenstaats, sondern auch im „christlichen Staate" eines Stahl und seiner feudalen Parteigenossen im Politischen, seiner Gesinnungsgenossen im Religiösen, der Männer des Amtsbegriffs; oder b) geht die Kirche im Staate auf, (analog dem Ebjonismus) nicht blos in cäsareopapistischer und bureaukratischer Wirklichkeit, sondern auch in der idealen Anschauung Rothes von der Zukunft der Kirche. Diese beiden Standpunkte hängen genau mit dem oben angegebenen Verhältnisse zur Werthschätzung der sichtbaren Kirche zusammen, je nachdem diese Alles oder nichts gilt.

Die andere mögliche Stellung zwischen Kirche und Staat ist, wenn die sichtbare Kirche einerseits an der Idee der unsichtbaren ihr Directiv und Correctiv, andererseits an der Wirklichkeit des Staats ihre Grenze hat 2) die, dass beide neben einander hergehen a) in (eutychianischer) Vermischung und Verflechtung beider in einander, die ihre natürliche Basis darin hat, dass dieselben Individuen Subjecte der religiösen und der staatlichen Gemeinschaft sind; oder b) in scharfer Trennung (Nestorianismus), wie diese von

1) Vgl. die Verhandlungen von Bähr und Ullmann in Studien und Kritiken 1862.

Schleiermacher und Vinet [1]) angestrebt, in Amerika, Holland, Belgien durchgeführt, von den Grundrechten ausgesprochen und für eine Reinigung der seit Constantins Zeit in die Weltlichkeit hereingezogenen Kirche vielleicht eine nothwendige Durchgangsperiode ist, vorgebildet durch Matth. 22, 21 (τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ,) wobei nur, um Kirche und Staat vor gleich grossem Schaden zu behüten, nicht übersehen werden darf, dass der Staat des Gewissens der Bürger bedarf, die Kirche aber Matth. 13, 48. Joh. 17, 15. 16 eben in der Welt ist und einerseits leicht auch von der Welt werden kann, andrerseits aber durch die Religion als Salz und Licht der Welt Matth. 5, 13. 14 wirken und die Welt als Sauerteig durchdringen soll, Matth. 13, 33, so dass im „Reiche Gottes" oder vielmehr im „Himmelreiche" beide zusammen ihre Verklärung finden.

IX. Die Gnadenmittel.

A. Sacramente im Allgemeinen.

I. Alte Kirche.

Μυστήριον und sacramentum wird sowohl von Religionslehren als von Religionsgebräuchen ausgesagt. In beiden Beziehungen erklärt das Wort Chrysostomus ὅτι οὐχ ἅπερ ὁρῶμεν, πιστεύομεν, ἀλλ' ἕτερα ὁρῶμεν, ἕτερα πιστεύομεν. Aug.: dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur. quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem, quasi verba visibilia. In ausgezeichnetem Sinn wurde der Ausdruck auf Taufe und Abendmahl angewandt von den beiden genannten Kirchenvätern (αἷμα καὶ ὕδωρ.) Diese Zweizahl führt auch Johann von Damask an. Aber Augustin setzt noch wei-

1) Vgl. den Artikel Vinet von Schmid in Herzog's Encyklopädie. XVII. 766 ff.

ter hinzu: bei der Taufe chrisma, sal, sacramentum dandi baptismum — Priesterweihe, quoddam sacramentum nuptiarum. Der falsche Dionysius endlich, dem auch Theodorus Studites folgt, zählt sechs Sacramente, nämlich μυστήριον 1) φωτίσματος, Taufe, 2) συνάξεως, Communion, 3) τελετῆς μύρου, Confirmation, 4) ἱερατικῶν τελειώσεων, 5) μοναχικῆς τελειώσεως, 6) ἐπὶ τῶν ἱερῶν κεκοιμημένων, also an den Gestorbenen, nicht an den Sterbenden.

II. Römische Kirche.

1. Zahl der Sacramente. Rabanus Maurus und Paschasius Radbertus nennen vier Sacramente; baptismus, chrisma, und corpus, sanguis. Bernhard von Clairvaux setzt das Fusswaschen hinzu, Hugo V. das Weihwasser, die Weihe der Glocken. Petrus Domianus zählt zwölf. Die Siebenzahl, zuerst von Otto von Bamberg 1124 in der jetzigen Gestalt genannt, vom Lombarden und von Gratian in seinem Decret aufgenommen, erlangte unter Eugen IV. auf der Synode in Florenz 1439 kirchliche Sanction, welche von der Tridentiner bestätigt wurde sess. VII. can. 1. Thomas suchte dieselbe zu deduciren: 1) durch die Beziehung auf die sieben Cardinaltugenden, der Taufe auf Glauben, des Abendmahls auf Liebe, der letzten Ölung auf Hoffnung, der Priesterweihe auf Weisheit, der Ehe auf Mässigkeit, der Firmelung auf Tapferkeit, der Busse auf Gerechtigkeit; 2) durch Analogie des geistigen Lebens mit dem physischen: der Mensch allein a) für sich, Geburt = Taufe, Wachsthum = Firmelung, Ernährung = Eucharistie; b) gegen die Hemmungen des Lebens, durch Heilmittel = Busse, durch Diät = letzte Ölung. Sodann der Mensch in der Gemeinschaft: Regiment = Weihe, Fortpflanzung = Ehe. Doch wurde ein Unterschied anerkannt. Das Abendmahl gilt als potissimum inter sacramenta, weil in ihm (Trid. sess. XIII. cap. 3.) ipse sanctitatis auctor ante usum est. Sodann werden Taufe, Firmung, Priesterweihe ausgezeichnet, welche einen *character indelebilis* geben und desswegen nicht wiederholt werden können. Alexander Hales. führt nur zwei Sacramente auf

Christum, die andern auf seine Diener, die Firmung namentlich auf die Synode von Meaux zurück.

2. Begriff. Rabanus leitet den Namen von secretis virtutibus her. Thomas erklärt: est signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines. ad sacramenta requiruntur res sensibiles und zwar sowohl wegen der menschlichen Natur, als wegen der Sünde, die als medicinale remedium für die in der Sinnlichkeit befangene Seele sinnliche Zeichen verlangt, daher im Stand der Unschuld keine Sacramente nöthig waren.

3. Wirksamkeit. In dieser Rücksicht wurde zwischen Sacramenten des alten und neuen Testaments unterschieden: illa fuerunt congrua gratiae praefigurandae, haec autem gratiae praesentialiter demonstrandae. So gilt der Unterschied von *ex opere operante* und *ex opere operato.* Dieses ist nach Scotus proprie et ex vi sacramenti, jenes ratione fidei in Messiam venturum. Nach Gabr. Biel sacramentum dicitur conferre gratiam, ex op. operato ita, quod ex eo ipso quod sacramentum exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiendo. ex. op. operante vero per modum meriti, quod sacr. foris exhibitum non sufficit, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior. Diese Bestimmung hat auch das Tridentinum aufgenommen, sess. VII. de sacramentis, can. 8. Die Wirksamkeit wird noch näher durch Thomas bestimmt. Die Sacramente sind die causa gratiae, nicht principalis per virtutem suae formae, sondern instrumentalis, als Wirkung der ersten Ursache. Die gratia aber ist in ihnen sowohl in signo als in causa und hat eine doppelte Wirkung, Aufhebung der vergangenen Sünden und Vervollkommnung der Seele. Diese Kraft aber haben die Sacramente specialiter ex passione Christi. Doch soll damit, dass sie nur instrumentale Ursache der Gnade sind, ihrem objectiven Charakter, abgesehen vom Empfange, kein Eintrag geschehen. Trid. conc. 6.: si quis dixerit, sacramenta non *continere* gratiam, quam significent aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint, accepta per fidem gratiae vel justitiae et

notae quaedam christianae professionis, anathema sit. Der objective Charakter des Sacraments verliert auch nichts durch den moralischen Charakter des Spenders. Doch ist bei ihm die *intentio* vorausgesetzt, nicht die mentalis nach Thomas, sondern: in verbis, quae profert, exprimitur intentio ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, und hienach verlangt Trid. can. 11, intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia.

4. Die einzelnen specifisch katholischen Sacramente. 1) Die Firmelung wird nach Augustin auf Eph. 4, 30. Psalm 132, 2. Römer 5, 5 begründet und soll nach dem Zeugniss des Papstes Fabianus nach Ritus und Worten von Christus selbst eingesetzt sein, sie hat daher sacramentalen Charakter, novam gratiam tribuit et sacramentum perficit. Ihre Form sind die Worte: signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine etc. Sie soll nicht vor dem siebenten Jahr und nur durch einen Bischof verrichtet werden. Trid. VII. can. 3. 2) Busse ist von der Taufe zu unterscheiden als secunda post naufragium tabula und auf die Schlüsselgewalt, Joh. 20, 22. 23. Matth. 16, 19. gegründet, hat als Materie drei Acte: contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis, und zwar die confessio als Privatbeichte, als confiteri omnia et singula peccata mortalia und, nach Bestimmung des Lateranischen Concils 1215, wenigstens einmal im Jahr an Ostern abzulegen. Die Absolution hierauf ist die Form des Sacraments, ein richterlicher Act, allein dem Priester als solchem zustehend; die satisfactio muss geschehen zu Büssung zeitlicher Strafe. 3) Letzte Ölung, sich gründend auf Jak. 5, 14. 15. ist nach Marc. 6, 12. 13. von Christo eingesetzt. Sie hat zur Materie das Öl, das an Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände, Nieren und Füsse gesalbt wird und zur Form die Worte: per istam sanctam unctionem Deus tibi indulgeat, quidquid oculorum, sive narium, sive tactus vitio deliquisti. 4) Priesterweihe. Es gibt ein äusseres, von dem innern, allen Christen gemeinsamen, zu unterscheidendes sacerdotium, auch nicht mit dem Lehrstand zu verwechseln, in verschiedenen Abstufungen, oder von der ersten Tonsur an gerechnet die sieben ordines: A) minores: 1) ostiarii, 2) lectores, 3) exorcistae, 4) aco-

luthi; B) majores: 5) subdiaconi, 6) diaconi, 7) sacerdotes: a) einfache, b) episcopi, c) archiepiscopi, d) patriarchae, e) romanus pontifex maximus; summum in eo dignitatis gradum et jurisdictionis amplitudinem divinitus datam ecclesia agnoscit. 5) Die Ehe gründet sich als Sacrament auf Eph. 5, 25. 32. und hat drei Güter: proles, fides, sacramentum. Wichtig sind unter den Bestimmungen des Trid. die Ehehindernisse, can. 4. (geistliche Verwandtschaft, besonders wegen der Taufe), die Unauflöslichkeit der Ehe (can. 7.) auch bei Ehebruch, und der Cölibat der Priester (can. 9.).

III. Protestantische Kirche.

Sie bezeichnet ihre Stellung am deutlichsten dadurch, dass sie die Sacramente unter den allgemeinen Begriff der Gnadenmittel rechnet und mit dem Wort zusammennimmt. Ap. VII. sicut verbum incurrit in aures, ita ritus incurrit in oculos. Im Gegensatz zur katholischen Lehre stützt sie auch die Lehre von den Sakramenten auf das Wort und macht ihre Wirkung vom Glauben abhängig. Sie hat so mit dem conferre gratiam die Mitte zu halten zwischen dem katholischen continere und den socinianischen signa professionis.

1. Der Begriff der Sacramente wurde nicht an sich bestimmt, sondern abgeleitet aus den zwei allgemein anerkannten Sacramenten. Hienach gehört dazu mandatum Christi und promissio gratiae und im Unterschied zum Wort ein elementum, signum visibile, materia terrestris, der die späteren Dogmatiker wegen des Abendmahls eine materia coelestis an die Seite setzten. Nach diesen Bestimmungen wird die katholische Siebenzahl verworfen. Die Apologie hatte noch die Absolution zugelassen und Melanchthon war selbst geneigt, die Ordination als Sacrament zu betrachten, allein jener fehlte es an einem äussern Zeichen und so erklärt sich Luther im cat. maj. für zwei Sacramente.

2. Die Wirksamkeit wurde auf den Gebrauch beschränkt (nihil habet rationem sacramenti extra usum vel actionem a Christo institutam), aber für den Gebrauch von der moralischen Würdigkeit des Reichenden unabhängig ge-

dacht. Auf der Seite des Empfängers wurde anfangs zum Begriff des Sacraments von Luther der Glaube verlangt, derselbe aber von F. C. als gleichgiltig für den sacramentlichen Charakter erklärt und ihm nur eine Bedeutung für die Art der Wirkung zugeschrieben: non ut sit, sed ut prosit sacr. In dieser Beziehung, für den Segen des Sacr. verlangt die lutherische Lehre durchaus, im Gegensatz zum opus operatum, den Glauben.

3. Die Nothwendigkeit leitet Chemniz aus der infirmitas fidei nostrae und aus der institutio divina her. Aber mehr und mehr neigte sich die Zeit vom Begriff der signa exhibitiva und collativa zu der socinianischen (notae professionis) oder wenigstens Zwingli'schen (signa) Auffassung hin und der Ausdruck Sacrament wurde, als etymologisch und historisch zu vieldeutig, selbst von Storr für unbequem erklärt. Schleiermacher [1]) behandelt die beiden heiligen Handlungen zuerst abgesondert und verwirft ihre gemeinsame Bezeichnung als Sacr. mit dem Wunsche, dass diese Benennung lieber nicht möchte in die kirchliche Sprache aufgenommen worden sein. Das Gemeinsame beider Gebräuche findet er darin, dass sie fortgesetzte Wirkungen Christi sind, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen verbunden, durch welche er seine Thätigkeit auf die Einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft mit sich erhält und fortpflanzt. So hat Nitzsch für beide die Beziehung „unterpfändliche Bundeszeichen" gewählt.

B. Taufe [2]).

I. Die Kirche in der Gesammtheit.

1. Das äussere Wesen der Taufe ist zuerst bei Justin beschrieben. Sie geschah in der Regel durch Untertauchen, nur bei den Kranken durch Besprengung. Jene Sitte findet noch zur Zeit des Thomas Aq. Statt und wird von ihm gebilligt. Doch neigte sich die lateinische Kirche nach

1) § 136—38, 139—42, 143.

2) Vgl. Höfling, Sakrament der Taufe. 3. Bde. 1846.

dem Vorgange Cyprians zur Besprengung, während die griechische die Untertauchung beibehielt. Zur Taufe rechnet man weiter den Exorcismus, die Salbung und die Handauflegung, welch letztere seit Cyprians Zeiten dem Bischof vorbehalten blieb.

2. Wirkung der Taufe wird von Justin als φωτισμός bezeichnet. Barnabas: καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ. Clem. Alex.: βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀθανατιζόμεθα. Orig.: ἐστὶν ἡ χαρισμάτων πηγὴ καὶ ἀρχή. Tert.: non quod in aquis spiritum s. consequamur, sed in aqua emundati sub angelo, spiritui s. praeparamur. Gewöhnlich wurde die Sündenvergebung für die vergangene Sünde der Taufe, die Erneuerung dem signaculum baptismi, der Salbung und Handauflegung zugeschrieben. Aug. macht die Unterscheidung: concupiscentia manet actu, praeteriit reatu. Diese wurde dann später ausgebildet von Thomas, sie bleibe quoad fomitem, sed corruptio fomitis non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos modos inordinatos sensualitatis. Im Übrigen wird in der Scholastik die Wirkung der Taufe in die justificatio gesetzt, Erlassung der Schuld der Erbsünde und der vor der Taufe begangenen Thatsünden.

3. Nothwendigkeit der Taufe, schon von Hermas aufgestellt, wurde besonders gegenüber der gnostischen Secte der Cajaner von Tertullian behauptet, daher er in Nothfällen auch den Laien das Recht zu taufen zugibt. Als Ausnahme gilt jedoch a) die Bluttaufe, b) in Verhinderungsfällen der Vorsatz, sich taufen zu lassen. Thomas: sacramentum baptismi potest deesse re, sed non voto. Bernhard: si aquam non contemtus, sed sola prohibeat impossibilitas. c) Die Taufe der vorchristlichen Gerechten im Hades: Clem. Al.

4. Zeit der Taufe. Weil die T. Vergebung auch der vergangenen Thatsünden bringen sollte, wurde sie häufig in der ersten Zeit so weit als möglich hinausgeschoben. Die Kindertaufe ist unsicher bis auf Tertullian, der sie kennt, aber missbilligt (quid festinat innocens aetas ad remis-

sionem peccatorum?). Origenes führt sie als überkommene Tradition der Kirche an und Cyprian auf dem Concil in Carthago 256 beschliesst: nulli homini nato misericordiam Dei et gratiam esse denegandam. Eine wesentliche Bedeutung erhielt sie im pelagianischen Streit, wo sie auch von den Pelagianern anerkannt, von Aug. als Beweismittel für die Erbsünde gebraucht wurde. Seitdem bleibt sie in kirchlicher Geltung und der den Kindern fehlende Glaube wird durch die Kirche ergänzt. Aug.: prodest eorum fides, a quibus offeruntur. Thom.: ille, qui profitetur credo, profitetur fidem ecclesiae in persona pueri. pueri non habentes usum rationis quasi in utero matris ecclesiae constituti non per seipsos, sed per actum ecclesiae salutem suscipiunt. Die Kindertaufe wurde von den Secten der Catharer und Petrobrussianer verworfen.

5. Ketzertaufe wird anfänglich abgewiesen von Tertullian, Clemens, von Synoden in Kleinasien und Carthago, 200, und in der nordafrikanischen Kirche ward diese Bestimmung ausdrücklich und wiederholt durch Cyprian festgesetzt. Dagegen führte die römische Kirche unter Cornelius und Stephanus eine mildere Praxis ein. Das Concil von Constantinopel, 381, erklärte alle Taufen, mit Ausnahme der der Eunomianer, Montanisten, Sabellianer und Samosatener, für giltig, und das von Arelate, 314, machte die Giltigkeit von der Anrufung der Dreieinigkeit abhängig. Diesem folgte auch Aug.: baptismum Christi, id est verbis evangelicis consecratum, ubique eundem esse.

II. Die Kirche in der Getheiltheit.

A. Katholische Lehre.

Unter den Bestimmungen des Trid., das das Vorangegangene bestätigt, ist wichtig, dass 1) die Taufe durch die Firmung ergänzt werden muss; 2) dass in der Taufe tollitur totum id, quod rationem peccati habet, non tantum raditur aut non imputatur. Sonach bleibt die concupiscentia als fomes, ut scilicet tanquam materiam et segetem virtutis haberemus, ex qua deinde uberiorem gloriae fructum atque ampliora praemia consequeremur (C. rom.); 3) ist die katholische Taufe durch eine Masse von Ceremonien umgeben (nach Bellarmin 22),

vor der Taufe exorcismus, sal, signum crucis, saliva, abrenuntiatio; nachher chrisma, vestis albus, cereus ardens, endlich die Namengebung.

B. Protestantische Lehre.

1. Materie der T. ist das Wasser (cat. maj.) verbo et praecepto Dei comprehensa et illi inclusa. Die späteren Dogmatiker unterschieden es als materia terrestris von der coelestis, welche sie als Trinität, h. Geist und als Blut Christi beschrieben.

2. Zur Form gehört, nach Art. Smalc. 5, 1., Untertauchung und Verlesung der Einsetzungsworte. Dadurch ist das Sacrament vollkommen, cat. maj. IV., etiam non accedente fide, und wenn auch von Ketzern verrichtet.

3. Wirkung: homines salvificari, lavacrum regenerationis et renovationis. Rücksichtlich der Erbsünde steht die protestantische Lehre in diesem Punkt dem katholischen fomes peccati entgegen. Ap. Conf. 1. Die Taufe wird im ganzen Leben fortgesetzt in der Busse als regressus quidam et reditus ad baptismum, aber wiederholt darf sie nicht werden, quia fructus b. est perpetuus.

4. Nothwendigkeit der Taufe: non absoluta, sed ordinata, daher auch diejenigen, welche ohne eigene Schuld an derselben gehindert, aber Kinder christlicher Ältern sind, des Heils nicht werden verlustig gehen.

5. Die Kindertaufe wird in Art. Smalc. ausdrücklich gelehrt und durch Joh. 3, 5. vgl. Marc. 10, 14. vertheidigt. Luther meinte zuerst, den Kindern komme fremder Glaube zu gut, wie die Kinder anders genährt werden, so sei auch ihr Glaube ein anderer. Auch die Dogmatiker nehmen einen Glauben in den Kindern an, Gerh. wenigstens, dass sie nicht widerstehen. So wurde eine fides actualis im Gegensatz zur katholischen habitualis und reformirten seminalis aufgestellt.

C. Weitere Geschichte.

1.

Den Hauptanstoss gibt die Kindertaufe. Die Socinianer erklärten sie für etwas Zweckloses, zur Taufe gehöre Glaube und Erkenntniss Christi. Doch lenkten sie später

mehr ein. Die Arminianer liessen sie zu, besonders als tessera, quod simus christiani. Die Mystiker verwarfen die Taufe überhaupt als äussere Handlung, und die Anabaptisten erklärten die Kindertaufe für der Vernunft und Christo entgegen.

2.

Die Taufe überhaupt wurde von den Socinianern nur als ein Weihungsritus erklärt für die, die aus einer Religion in eine andere übertreten. Sie wurde etwa als tessera professionis zugelassen, und weil die Aufklärung jede Einwirkung der Gnade abwies, so erlaubte man sich auch an den Einsetzungsworten alle möglichen Änderungen, z. B. „auf die Tugend des Vaters und die Anmuth der Mutter." Kant [1]) sieht in der Taufe eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist, oder den Zeugen grosse Verbindlichkeiten auferlegt und auf etwas Heiliges, die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staat, abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem Subject wirkende Handlung ist, mithin kein Gnadenmittel. Hegel [2]) dagegen geht tiefer. Die T. zeigt nach ihm an, dass das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sei. Der Mensch muss zweimal geboren werden, einmal natürlich und dann geistig, der Geist ist nur als der Wiedergeborene. Das Kind aber, als in der Kirche geboren, ist zur Freiheit, wie in Freiheit geboren, und das ist das Geschäft der Kirche, diese Angewöhnung, dass die Erziehung des Geistes immer innerlicher werde, sein Wollen, sein Geist ist.

Die Aufnahme in die Kirche ist die Hauptbestimmung auch bei Schleiermacher. Zugleich aber findet er in ihr gemäss der Verheissung Christi den Leiter für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit [3]). Weil Jesus die Taufe einge-

1) Religion u. s. w., S. 293.

2) Religionsphilosophie II., 333 ff.

3) Christl. Glaube § 136. S. 363.

setzt hat, ist jede Aufnahme durch die Kirche eine That Christi selbst, und wäre jede ein Act der gesammten Kirche als solcher, so müsste die Wiedergeburt mit ihr zusammenfallen, aber da sie nur in einem Theile der Kirche geschieht, so fallen diese auseinander, doch wo entscheidende Gnadenwirkungen des Geistes vorangehen, ist diess eine gebieterische Aufforderung zur Vornahme der Taufe, und umgekehrt, die Taufe darf nur vorgenommen werden bei dem festen und in der lebendigen Thätigkeit der Kirche begründeten Glauben, dass auch die Wiedergeburt des Einzelnen aus den Einwirkungen der Gesammtheit hervorgehen werde. Je nachdem nun der empirische oder ideale Zustand der Kirche im Taufact berücksichtigt wird, wird die Taufe entweder bezeichnet als nur äusseres Zeichen vom Eintritt in die Kirche oder als das Zeichen der geschehenen Wiedergeburt. Näher aber verleiht [1]) die Taufe mit dem Bürgerrecht in der Kirche zugleich die Seligkeit in Beziehung auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt. Dabei aber muss sie der von der Kirche übertragenen Vollmacht gemäss und das göttliche Wort dem Täufling bekannt und von ihm anerkannt sein. Sie setzt somit den Glauben voraus und, wird sie ohne diesen schlecht empfangen, so ist sie auch nicht gut gegeben. Die Aufgabe in der Bestimmung ihres Begriffs ist aber, zu entfernen 1) das Magische. Diess geschieht, indem man die Handlung der Kirche verbindet mit dem, was in der Seele des Einzelnen geschieht; 2) das nur äusserlich Symbolische; diess geschieht dadurch, dass der Ertheilung des christlichen Bürgerrechts an sich schon eine beseligende Kraft zukommt. Damit ist auch theoretisch die Frage gelöst. Schwierigkeiten entstehen nur durch schlechte Verwaltung. Die Kindertaufe [2]) aber ist nur dann vollständig, wenn zu ihr das nach vollendetem Unterricht eintretende Glaubensbekenntniss hinzukommt. Sie ist hervorgegangen aus dem Verlangen, 1) die frühe sterbenden Kinder in dem Herrn sterbend zu wissen; 2) um die Gemeinde gegen die Kinder christlicher Ältern zu

1) A. a. O. § 137 S. 373 ff.

2) Vgl. Martensen, christl. Dogmatik § 256 ff.

verpflichten; 3) die christliche Jugend von der heidnischen und jüdischen zu sondern. Aber die dafür vorgebrachten dogmatischen Gründe sind nicht zwingend, und die Kirche könnte das Verdammungsurtheil über die Anabaptisten aufheben, sobald diese auch unsere ergänzte Taufe wollten gelten lassen."

Im Gegensatze hiezu hat neulich Martensen nachzuweisen gesucht, dass jede Taufe im Begriffe Kindertaufe sei, als göttliche Weihung zum Glauben, die im Täufling nicht den Glauben, aber den Trieb zum Reiche Gottes voraussetze, und analog mit der Wirklichkeit der Kindheit Christi das ganze Leben als ein Wachsen in Christo darstelle, wonach es in der Allgemeinheit der Gnadenwahl liege, dass die Kirche berechtigt und verpflichtet sei, zu taufen überall, wo Muttergemeinden begründet sind.

C. Abendmahl [1]).

I. Bis auf den Anfang der Abendmahlsstreitigkeiten.

1. Abendmahl als Opfer findet sich schon bei Justin und Irenäus als oblatio, προσφορά. Diese war Dankopfer als Darbringung der Erstlinge. Tert. aber redet schon von Opfern für die Todten und dem Cyprian: sacerdos vice Christi vere fungitur. Daher jetzt von einem sacrificium verum et plenum die Rede ist, von einer (Cyrill von Jerus.) πνευματικὴ θυσία, ἀναίματος λατρεία, θυσία τοῦ ἱλασμοῦ, namentlich für die προκεκοιμημένοι unter den Gläubigen. Cyprian setzt das Opfer in ausdrückliche Beziehung zur Erlösung und so tritt an die Stelle der θυσία μνήματος bei Eusebius und der sacrificii peracti memoria bei Augustin allmälig die Vorstellung von einer Wiederholung des Opfers, wenn auch nur zunächst als erneute Aneignung des Sühnopfers. Chrysostomus: ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός. Greg. d. Gr.: in suo mysterio pro nobis iterum patitur.

1) Vgl. Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahle I. 1845. II. 1846.

Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. Quis fidelium dubium habere possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelos adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus jungi, unumque ex visibilibus et invisibilibus fieri.

2. Gegenwart Christi im Abendmahl. Über dieselbe finden sich in unserer Periode zwei neben einander herlaufende Ansichten:

a. die figürliche wird besonders vertreten durch Tertullian, der gegen Marcion eben daraus, dass die Abendmahlselemente Zeichen seien, auf die Realität des damit bezeichneten natürlichen Leibs schliesst: figura non fuisset, nisi veritatis fuisset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset .. panem quo ipsum corpus suum repraesentat. Freilich finden sich bei ihm, aber mit Beziehung auf das Gleichniss vom verlornen Sohn, die Ausdrücke: opimitate dominici corporis vesci, caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Orig. οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα· καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος. So spricht auch Clemens Al. von μυστικὸν σύμβολον, τὸν λόγον ἀλληγορεῖ. Cyprian. calix, quo sanguis Christi ostenditur.

b. Eine μεταβολή scheint schon gelehrt zu werden bei Ignatius: εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος; allein ebenso sagt er: πίστις σὰρξ κυρίου, εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ. Die μεταβολή aber wird genauer 1) auf eine Vereinigung des λόγος mit den Elementen zurückgeführt von Justin: τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Iren.: εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχ. σῶμα Χριστοῦ. κατὰ μεταβολήν aber kann sich sowohl auf die Vereinigung des Logos mit den geweihten Elementen, als auf die Vereinigung dieser mit dem Organismus der Geniessenden beziehen. 2) Als Verwandlung in den menschlichen Organismus fasst

es auf Greg. Nyss.: τὸ θανατισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν. Aber er sagt auch: τὸν τῷ λόγῳ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι. μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν. Diess weist schon 3) auf eine wirkliche Verwandlung hin, bei welcher aber gegen Veränderung der Substanz noch protestirt wird. Cyrill von Jerusalem sagt einerseits: ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι σῶμα, ἐν τύπῳ οἴνου αἷμα, andererseits aber mit Beziehung auf das Wunder in Cana: οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν ὁ οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα; Chrysost.: οὐδὲν αἰσθητὸν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ Χριστὸς, ἀλλ' αἰσθητοῖς μὲν πράγμασι, πάντα δὲ νοητά. Theodoret: οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν (consecratio) τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως. μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτὰ οἷα καὶ πρότερον ἦν· νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται. Aug.: si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Gelasius I. gegen die eutychianische Vermischung der Naturen vom Abendmahl aus argumentirend, sagt: et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. 4) Der Transsubstantiationsidee nähert sich dagegen Chrysostomus mit dem Worte: in der Hand des Priesters liegt, was das Anbetungswürdigste im Himmel ist. Caesarius von Arles: quid mirum, si ea, quae verbo potuit creare, possit verbo creata convertere! Ambrosius, der zwar die Ausdrücke braucht: corpus Christi significatur, sanguis nuncupatur, gibt doch die für die Zukunft wesentliche Behauptung: hoc *quod conficimus corpus ex virgine est.* Diese findet sich nun auch bei Johann von Damask, aber mit der Einschränkung: οὐχ ὅτι αὐτὸ τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ.

II. Bis zum Abschluss der katholischen Lehre.

1. Erster Abendmahlsstreit. In der griechischen Kirche zeigt sich die bildliche Bedeutung der Abendmahls-

elemente noch im Bilderstreit. In der lateinischen sind unter Carl d. Gr. die Schriftsteller noch schwankend. Alcuin spricht von figura corporis, aber auch davon, dass in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris. Beda hat den Ausdruck transfertur. Aber bestimmt spricht sich der Gedanke der Transsubstantiation [1]) aus in Paschasius Radbertus. c. 840. Als Grund derselben führt er an das Wunder der Schöpferkraft Gottes und die Einsetzungsworte als Schöpferwort Gottes. Quia Christum vorari dentibus fas non est, voluit in mysterio panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus potentialiter creari, ut per spirit. s. ex substantia panis ac vini mystice corpus et sanguis consecretur. caro autem non alia, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro. Das Brod figura videtur esse, dum frangitur, veritas apellatur, dum corpus Christi virtute spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia efficitur. Seine Gegner waren besonders Fredegar von Corvey, Rabanus Maurus und Ratramnus. Dieser stellt zwei Fragen auf: 1) ob, was die Gemeinde empfange, in mysterio fiat an in veritate. *Figura* sei der verhüllte Ausdruck der eigentlichen Sache, veritas. So sei denn auch das Abendmahl äusserlich etwas Irdisches, innerlich etwas Göttliches und Himmlisches, figurate, quod non sensibus carnis, sed animae fidelis contuitu adspicitur, accipitur, comeditur. So sind Leib und Blut Christi wirklich da, nur geistig. In hoc mysterio spiritualis est operatio, quae vitam praestat, sine qua operatione mystica nihil prosunt. 2) Die zweite Frage ist, ob es derselbe Leib sei, der von Maria geboren, gelitten und gestorben? Dann wäre es nicht sacramentum, sondern veritas naturae. So aber sei im Abendmahl *pignus* und imago, die nichts für sich sind, nur auf Anderes hinweisen. Der Abendmahlsleib sei vergänglich, zeitlich, der wirkliche Leib ewig, unvergänglich, unsichtbar. Zugleich gibt R. noch das Moment: memoriam repräsentat dominicae passionis. Auch Scotus Erigena schrieb gegen Paschasius, aber die ihm zugeschriebene Schrift

1) Vgl. Art. Transsubstantiation von Steiz in Herzog's Encyklopädie XVI. S. 302—58.

wird dem Ratr. vindicirt. Seine wirkliche Ansicht ist de divisione naturae gegeben und läuft auf eine Ubiquität des Abendmahlsleibs hinaus. Freunde des Paschasius dagegen waren Hinkmar von Rheims, Heymon von Halberstadt, später Ratherius von Verona, Gerbert (Stercorianismus).

2. Zweiter Abendmahlsstreit. Berengar von Tours 1030 stellt sich auf die Seite des Ratramnus und Scotus Erigena. Der Satz: Brod und Wein sei Leib und Blut — sei ein logischer Widerspruch, denn das Subject werde einmal gesetzt und dann negirt. Eben so ungeordnet sei es, dass die Substanz verschwinden, die Elemente aber bleiben sollen. Brod und Wein bleiben vielmehr substantiell. Die Einsetzungsworte seien tropisch. Christi corpus constat recipi ab interiori homine, corde fidelium, non ore. Denn der Genuss beziehe sich auf den ganzen Christus, dieser aber sei unmöglich ore zu nehmen. Eine Verwandlung konnte B. nur insofern behaupten, als das äusserliche Brod seine sinnliche Bedeutung verliert. Die gegnerische Lehre des Lanfranc ist ausgedrückt in dem Widerruf, den Gregor VII. dem Berengar vorschrieb: post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Christi esse et sensualiter non solum in sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari. Die Anhänger des B. aber theilten sich in drei Ansichten: 1) impanatio — revera, sed latenter, 2) theilweise, 3) zeitweise Veränderung, die bei unwürdigem Genuss aufhört.

3. Zeit der Scholastik.

a. Die Transsubstantiation, zu welcher schon der vorige Zeitraum hingedrängt, fand jetzt ihren Ausdruck durch Hildebert von Poitiers und die kirchliche Sanction durch Innocenz III. auf IV. lateran. 1215. 1) Ihr Begriff aber wurde verschieden gefasst: a) Die Substanz bleibe — diess noch am ehesten lutherisch, bei Occam. b) Der Lombarde hebt die Substanz auf und lässt unter den Accidentien von Brod und Wein Leib und Blut bestehen. 3) Johann von Paris erklärt sich für unum suppositum in duabus naturis — Impanation — und Thomas für eine conversio, wobei die Substanz weder bleibt, noch verändert wird, durch eine momentane Wirkung der göttlichen

Allmacht, welche die Accidentien ohne nächste Ursache bestehen lässt. Pulleyn und Bonaventura beschränkten sie auf die Feier des Abendmahls. Unter den Spätern erklärt Wikliff hoc mit bedeuten, Brod bleibe Brod und die Verwandlung sei nur per habitudinem. Wessel vergleicht die Aneignung im Abendmahl der sonstigen Gemüthsbewegung der Gläubigen. Huss nimmt die Transsubstantiation an. 2) Folgerungen hieraus waren: a) die Adoration der Hostie, Fronleichnamsfest seit 1264; b) Kelchentziehung. Gegen diese hatten früher Leo d. Gr. und Gelasius protestirt, quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire. Aber sie wurde jetzt von Thomas durch die Lehre von der Concomitanz, wonach im Leib auch das Blut enthalten ist, dogmatisch unterstützt, vom Concil in Constanz sanctionirt, doch von dem zu Basel den Hussiten nachgelassen.

b. Messopfer, gleichfalls 1215 bestätigt. Die stillen Messen und Seelenmessen wurden erstmals angeordnet durch ein Concil von Toledo 694, wogegen die Synode von Mainz 813 bestimmt, dass kein Priester das Abendmahl allein geniessen soll. Sie erhielten ihre Bedeutung besonders durch Ausbildung der Lehre vom Fegfeuer und durch Übertragung ihres Nutzens auf alle mögliche Arten von Übeln. Die quotidiana immolatio ward vom Lomb. und Thom. kurz behandelt und ihre Bedeutung in memoria et repraesentatio veri sacrificii gesetzt.

4. Die kirchlichen Lehrbestimmungen durch das Tridentinum betreffen vor Allem 1) die Transsubstantiation, die vom Trid. unter diesem Namen aufgenommen und im cat. rom. so bestimmt wird: a) verum corpus idem illud, quod est ex virgine, in coelis sedet, contineri sacramento; b) nullam in eo elementorum substantiam retineri; accidentia sine ulla re subjecta esse. 2) Die Folgerungen, Adoration namentlich am Frohnleichnamsfest, Aufbewahrung der Hostie und Geltung des Sacraments ausser dem usus. 3) Den Gebrauch nach vorangegangener Beichte, in dreierlei möglichen Arten: nur sacramentaliter, nur spiritualiter und, wie es sein soll, in Verbindung dieser beiden. 4) Kelchentziehung, auf die Concomitanz begründet,

ist durch die Kirche, welche Macht hat, zum Nutzen der Gläubigen in den Ceremonien zu ändern, gravibus et justis causis eingeführt, wobei unentschieden bleibt, ob und unter welchen Bedingungen diese Einrichtung wieder aufgehoben werde. 5) Messopfer von Christus als visibile, sicut hominum natura exigit, sacrificium zur Repräsentation des blutigen Opfers eingesetzt, und für die Vergebung der täglichen Sünden bestimmt; hienach idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit. Daher ist das sacrificium vere propitiatorium nicht blos für die Sünden der Lebenden, ihre poenae, satisfactiones und andere necessitates, sondern auch für die in Christo Gestorbenen im purgatorium darzubringen. Dieses Opfer ist zum Besten und zur Andacht der Gläubigen nach einem bestimmten Canon und unter gewissen Gebräuchen eingeführt, der ausschliessliche (lingua tantum vulgari) oder theilweise (l. passim v.) Gebrauch der Muttersprache hiebei nicht dienlich gefunden worden, und die Synode wünscht, dass in der Messe die Gläubigen nicht blos spirituali affectu, sondern auch sacramentali perceptione an der Eucharistie Theil nehmen. Doch sind desswegen die Messen, in denen der Priester allein sacramentaliter communicat, keine *privatae* und illicitae; von denen aber, in welchen der Priester allein anwesend ist, den eigentlichen *solitariae*, hat die Synode Umgang genommen.

III. Entwicklung in der protestantischen Kirche.

1. Die lutherische Kirche

entwickelt ihre Lehre in einem doppelten Gegensatz, dem katholischen und reformirten. Jener bezieht sich hauptsächlich auf die Gebräuche des Abendmahls, dieser auf die Gegenwart Christi. In der erten Beziehung wird von den Symbolen anfänglich die Messe beibehalten als gottesdienstliche Feier der Communion. Die Conf. wies nur die Missbräuche der Privatmessen, die Beziehung auf die täglichen Sünden, auf die Gestorbenen ab; die Apol. aber widerlegt den ganzen Opferbegriff, und Luther in den Smalc. nennt die Messe in papatu

maxima et horrenda abominatio. Die Austheilung *sub utraque* wird als Forderung aufgestellt, da das Gegentheil weder in Schrift, noch in Geschichte begründet sei. Die namentliche Beichte aller Sünden wird für unnöthig und für eine carnificina conscientiarum erklärt.

a. Äussere Geschichte.

Die Gegenwart Christi im Abendmahl wurde schon von Luther in der „babylonischen Gefangenschaft" nicht als Transsubstantiation aufgefasst. Alles komme im Abendmahl auf den Glauben an. Wahrer Leib und Blut sei es, weil Christus und Paulus es so nennen. 1528 im grossen Bekenntniss vom Abendmahl erklärt er, wenn Christi Leib und Blut nur wirklich da sei, so gehe es dem Brod und Wein, wie Gott wolle; aber ehe er mit den Schwärmern eitel Wein wolle, wolle er lieber mit den Papisten eitel Blut haben. Inzwischen hatte nämlich Carlstadt 1524 schon gelehrt: die Gegenwart des wahren Leibes setze einen schlechten Glauben an die Wirksamkeit des Kreuzes voraus. „Nehmet hin und esset" sei zu trennen von τουτέστι, was sich auf den damals gegenwärtigen Leib bezogen habe. Für ihn erklärten sich mit Beziehung auf Joh. 6. Capito und Bucer in Strassburg. Gegen sie trat Luther auf 1525 „von den Bildern und Sacramenten" mit der Erklärung: der Text stehe ihm zu gewaltig da 1. Cor. 10, 6. Mittlerweile hatte Zwingli ἐστί = bedeutet erklärt und Ökolampad σῶμα = Bild des Leibes genommen. Dagegen verfassten Brenz und Schnepf das schwäbische Syngramma, durch Ökolampads antisyngramma beantwortet. Nun meinte Luther, die eine oder andere Partei müsse des Teufels sein und schrieb gegen Zwingli, „dass die Worte: das ist mein Leib, immer noch feststehen", worauf Zwingli mit der Schrift entgegnete: „dass die Worte . . immer einen und denselben Sinn haben werden." Hierauf folgte 1528 Luthers grosses Bekenntniss, 1529 Oct. das Religionsgespräch in Marburg zwischen Luther, Melanchthon und Zwingli, Ökolampad, und 1536 die durch Bucer bewirkte Wittenberger Concordienformel: cum pane et vino vere et substantialiter ad-

esse, exhiberi et sumi corpus et sanguinem Christi . . nec fieri localem inclusionem in pane aut durabilem aliquam conjunctionem extra usum sacramenti. Der Hauptstreitpunkt aber betraf die Unglaubigen. Bucer hatte zugeben müssen: porrigi etiam indignis, er half sich aber damit, dass er Unwürdige und Ungläubige unterschied. Luther war dess im Ganzen zufrieden, bis 1544 sein kurzes Bekenntniss vom Abendmahl folgte.

b. Lehrbegriff.

Die lutherische Lehre gestaltete sich unter diesen Gegensätzen in den Symbolen genauer also. *Conf.*: quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus. *Apol.*: quod vere exhibeantur cum illis rebus. *Smalc.*: esse verum corpus et sanguinem Christi et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam *ab impiis* christianis. Die transsubstantiatio wird als subtilitas sophistica verworfen. Nun folgt im *cat. min.* sub, *cat. maj.* in et sub, und die *F. C.* schliesst die Reihe mit sub pane, in pane, cum pane. Gegen kryptocalvinistische Theologen hatte die Synode in Stuttgart 1559 unter Brenz die Ubiquitätslehre durchgesetzt, da durch die Himmelfahrt Christus ganz in die Majestät Gottes eingegangen sei, und gegenüber den Freunden Melanchthon's, welcher sich gegen die Ubiquität entschieden, waren die Torgauer Visitationsartikel 1574 gefolgt, denen sich eben die *Form. Conc.* mit ihren Bestimmungen, namentlich gegenüber der reformirten Lehre, anschliesst. Gegen die Katholiken gilt die Verwerfung der Transsubstantiation und 750 nihil habet rationem sacramenti *extra usum* a Christo institutum. Der Hapttheil aber gilt gegen die reformirte Lehre der spiritualis tantum praesentia et figuratio. Diese sind ausgeschlossen durch folgende Sätze: 1) *sub pane, cum pane, in pane* adesse et exhiberi corpus Christi, und die Einsetzungsworte, ut sonant in propria sua ac perspicua sententia, accipere tenemur. Die Vereinigung aber gründet sich auf die unio sacramentalis. 2) Diese Gegenwart gründet sich auf die Ubiquität des Leibes Christi [1]), da die Rechte

1) Vgl. Art. Ubiquität von Steiz in Herzog's Encyklopädie XVI. 557 ff.

Gottes überall ist und Deus varios modos habet, neque ad unicum locum alligatus est, quem philosophi circumscriptum vocant. Die varii modi aber sind a) comprehensibili et corporali ratione, b) incomprehensibili et spirituali, c) divino et coelesti modo, so im Abendmahl. 3) Paulum haudquaquam de *spirituali* sed de *sacramentali* seu ea *quae ore fit* participatione Christi loqui. Diese aber ist nicht capernaïtica (vgl. Joh. 6, 52.) sed supernaturali et coelesti modo manducatio oralis, non spiritualis. 4) Quae *piis et impiis communis* est, nur den Einen zum Segen, den Andern zum Gericht. Durch diese Bestimmungen wurde die Trennung von der reformirten Kirche immer mehr befestigt, zumal auch später Calixt's Vorschlag, nur Zwingli auszuschliessen, angefeindet wurde.

2. Die reformirte Kirche.

Leib und Blut bezeichnen den Erlösungstod Christi, nicht blos seine Leiblichkeit, sondern seine Seele und den Logos, den ganzen Erlöser. Die Einsetzungsworte sind tropisch. Zwingli: Im Abendmahl haben wir nicht blos eine revocatio memoriae, sed verum corpus Christi adesse *fidei* contemplationi, nur dass er per essentiam et realiter da sei, ist zu negiren. Denn der Leib Christi ist nur im Himmel, daher non naturaliter et per essentiam editur, sed spiritualiter. Calvin suchte nun eine genauere Beziehung zwischen dem Leib und den Elementen zu finden. Diess thut er im *Consensus tigurinus* mit den Hauptsätzen: signa et res signatae distinctae, non disjunctae; nonnisi fide recipi quod oblatum est, incredulos vere inanes et vacuos discedere. neque tamen eorum vitio sacramenti virtuti quidquam deperit. caro Christi est vivifica, vitam in nos spirat . . quia arcana spiritus virtute in Christi corpus insiti communem habemus cum ipso vitam. Weiter entwickelt er seine Lehre in der Institutio und zwar 1) die Verbindung der Sache mit den Elementen: signa sunt, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant. unicus animae nostrae cibus Christus est. solidam habemus testificationem, ut certo statuendum sit, *vere nobis exhiberi* non secus acsi Christus ipse praesens aspectui

nobis objiceretur; a rebus corporeis, quae in sacramento proferuntur, quadam analogia nos ad spirituales deduci. 2) Genuss im Glauben ist nicht soviel als Glaube. Sunt qui manducare carnem Christi definiunt nihil esse aliud, quam in ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus nempe vera sua participatione. Illis manducatio est fides; mihi ex fide potius videtur consequi. C. ist daher durchaus dem cavillum entgegen, als wollte der glaubige Genuss intelligentia duntaxat et imaginatione concipi. 3) Wirkliche Gegenwart Christi. Nos fide complecti Christum non eminus apparentem, sed se nobis unientem, ut ipse caput nostrum, nos vero ejus membra simus. Daher heisst die *caro* mit Recht *vivifica*, quae vitae plenitudine perfusa est, quam ad nos transmitteret. Instar fontis divitis est et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipso scaturientem ad nos transfundit. Daher ist die materia des Abendmahls Christus cum sua morte et resurrectione. Diess wird dann ausgeführt gegenüber der Transsubstantiation (vinculum istius conjunctionis spiritus est Christi; spiritus Christi *irradiatio* ad communionem carnis in nos traducendam) und gegenüber der lutherischen Lehre, nach der sie ubiquitatem Christo affingunt und keine andere Gemeinschaft des Leibes kennen, nisi quae vel loci conjunctione atque contactu, vel crassa aliqua inclusione constet. Hiegegen aber seien die zwei Clauseln nöthig, Christum panis elemento non affigere, und, ihm nicht immensam magnitudinem affingere, quae per coelum et terram diffundatur. Die Einsetzungsworte sind figürlich, sonst turbati haud dubio fuissent Apostoli re tam prodigiosa. Wunder will keineswegs C. aufheben, das liegt auch in seiner Lehre, fidei alis superato mundo transscendere in coelos. Der Leib Christi nach der Auferstehung aber ist nicht nach Aristoteles, sondern nach Joh. 14, 2. 28. Matth. 26, 11. finitum ac coelo comprehensum usque ad ultimum diem, und auch die lutherische communicatio idiomatum hilft nichts, quasi unio conflaverit ex duabus naturis medium nescio quid, quod neque Deus esset neque homo. Christus praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat, quasi vero *si ad se nos evehat*, non aeque potiamur ejus praesentia.

3. Weitere Geschichte.

a.

So suchte Calvin zwischen der rein figürlichen Auffassung und der lutherischen manducatio oralis zu vermitteln, indem er eine wirkliche, aber geistige Mittheilung auf mystische Weise in der Gemeinschaft der caro vivifica aufstellte. Während diese Art der wirklichen Gegenwart der luth. Orthodoxie nicht genügte, war sie noch zu viel den Socinianern, welche im Abendmahl nur eine feierlich dankbare Verkündigung des Todes Jesu, und den Arminianern, welche darin nur signa sehen wollten. Die Einsetzungsworte, auf deren buchstäblichen Sinn Luther alles Gewicht gelegt hatte, wurden von der Aufklärung verflacht in „Geniessen Sie dieses Brod; der Geist der Andacht ruhe auf Ihnen mit seinem vollen Segen. Geniessen Sie ein wenig Wein; Tugendkraft liegt nicht in diesem Wein, sie liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und im Glauben.“ Auch Kant [1]) verwirft die Idee des Gnadenmittels, sieht aber in der Feier des Abendmahls „etwas Grosses, die enge, eigenliebige und unduldsame Denkungsart der Menschen, vornämlich in Religionssachen zur Idee der weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes und ein gutes Mittel, die Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben.“ So sprach sich im Abendmahl gerade die confessionelle Indifferenz am stärksten aus. Daher auch in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts von einer Union der luth. und ref. Kirche die Rede sein konnte.

b.

Erst durch diese Unionsversuche erlangte der getrennte Lehrbegriff wieder Bedeutung bei den Altlutheranern. Auch Hegel [2]) entscheidet sich für die lutherische Lehre. In der katholischen sieht er den Beweis, dass die Äusserlichkeit die Grundlage der ganzen kath. Kirche ist. In der reform. Auffassung findet er eine geistlose, nur leb-

1) Religion innerhalb u. s. w., S. 294.
2) Religionsphilosophie II., S. 339.

hafte Erinnerung der Vergangenheit, keine göttliche Präsenz, keine wirkliche Geistigkeit. Die luth. Vorstellung dagegen sei: „dass die Bewegung anfängt von einem Äusserlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, dass aber der Genuss, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zu Stande kommt, insoweit und insofern die Äusserlichkeit verzehrt wird, nicht blos leiblich, sondern im Geist und Glauben. In diesem ist nur der gegenwärtige Gott.“ Beruhte diese Auffassung auf Misskennung der beiden Lehrbegriffe, so suchte

c.

Schleiermacher beide zu vereinigen, doch so, dass Calvin die Oberhand behält. Zwischen die Gemeinschaft eines Jeden mit Christo und die Gemeinschaft der Christen unter einander tritt nach ihm mitten ein das Gebiet des öffentlichen Gottesdienstes als die Mitte zwischen der einsamen Betrachtung und dem gemeinsamen thätigen Leben [1]. Hieher gehört das Abendmahl, und es ist die Frage: 1) wie sich nun das Abendmahl als Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes zu den andern verhalte, als deren höchster Gipfel es von jeher betrachtet wurde. In allen andern Theilen ist die zweifache Wirkung auf die christliche Gemeinschaft und auf die Gemeinschaft mit Christo ungleich und einseitig. Im Abendmahl aber sind beide eins. Alle Wirkung geht ohne besonderes Zuthun eines Einzelnen unmittelbar und ungeschieden von den Einsetzungsworten aus. 2) Wie verhält sich das Abendmahl zu dem rein geistigen Genuss? Es unterscheidet sich dadurch, dass hier der geistige Genuss gebunden ist an diese bestimmte, durch das Wort Christi eingesetzte und geheiligte Handlung. In Beziehung auf den Zusammenhang aber der Elemente mit Leib und Blut Christi [2]) stellt sich die evang. Kirche denen bestimmt gegenüber, die 1) dessen Zusammenhang unabhängig bestimmen vom Act des Genusses, den Katholiken; 2) denen, welche auch trotz dieses Zusammenhangs keine Verbindung zwischen dem Genuss der Elemente

1) Der christl. Glaube Bd. II. S. 390. § 139.

2) A. a. O. § 140. S. 396 ff.

und dem geistigen Genuss zugestehen, — der rein symbolischen Auffassung der Sacramentirer, welche behaupten: a) sobald man sich des geistigen Genusses versichert habe, werde jene nur sinnbildliche Handlung besser aufgegeben, als fortgesetzt. Allein nach dem Wort der Einsetzung Christi verhält sich das Abendmahl als der vollkommenste gemeinsame geistige Genuss zu dem vereinzelten, wie das Organisirte zu dem Zufälligen; b) (Socin.) coenam non ideo institutam esse, ut aliquid illic sumamus. Das Abendmahl sei nur ein Gebrauch, durch welchen wir Zeugniss oder Bekenntniss ablegen. Ihnen ist nicht blos das Abendmahl nicht Gipfel des Gottesdienstes, sondern es ist auch nicht das gleiche geblieben, da bei der Einsetzung keine Zeugen vorhanden waren, vor denen ein Bekenntniss abzulegen war. Zwischen dieser magischen und symbolischen Auffassung liegt der Spielraum der evangelischen Kirche. Die lutherische Kirche nun mit der buchstäblichen Erklärung kommt in's Gedränge, wenn, wie bei Luc. 22, 20. 1 Cor. 11, 25. dem τοῦτο gegenübersteht ποτήριον oder καινὴ διαθήκη. Die reformirte figürliche Auffassung hat noch zu erklären, warum neben dem Zeichen des Leibes noch ein Zeichen des Blutes gewählt ist, und ob hiebei die Jünger mehr auf frühere Reden des Herrn (Joh. 6.) oder auf das alte Testament hingewiesen waren. Die drei Meinungen aber lassen sich so zusammenstellen: Christus habe mit Brod und Wein 1) nach Luther die wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes, aber nur für den geistigen Genuss; 2) nach Zwingli — unmittelbar nichts verbunden, sondern nur den Befehl, mit der leiblichen Handlung den geistigen Genuss seines Fleisches zu verbinden; 3) nach Calvin nicht blos den geistigen Genuss, sondern die wirkliche Gegenwart verbunden, wie sie sonst nirgends zu haben ist. *Ad 2.* nun ist leiblicher und geistiger Genuss nur durch das Wort verbunden, aber unerklärt, warum Christus hiefür gerade diese Ausdrücke gewählt hat. *Ad 1. 3.* ist eine wirkliche Gegenwart Christi noch hinzugekommen. Aber 1. steht dem römischen Typus zu nahe und kann sich weder dem leiblichen Genuss der symbolischen Elemente, noch dem geistigen von Fleisch und Blut gegenüber klar halten. 3. hält sich zwar

von der überverständigen Dürftigkeit der Zwingli'schen, wie von der geheimnissvollen Sinnlichkeit der lutherischen Lehre gleich entfernt. Aber mit jener hat sie den Mangel gemeinsam, die Beziehungen und den Grund der Theilung zwischen Leib und Blut nicht zu erklären, mit dieser, die Theilnahme an Leib und Blut nicht auf's Reine zu bringen. Auch diese Meinung kann daher nicht durchdringen, sondern es ist von den unbefangenen Bemühungen der Ausleger eine neue Erklärung zu erwarten, welche beide Klippen umschifft. Inzwischen gilt über die Wirkung des Abendmahls, an die wir uns allein halten können: 1) Der Genuss . . gereicht allen Gläubigen zur Befestigung der Gemeinschaft mit Christo [1]), und hiezu ist die natürliche Vergegenwärtigung der ganzen Gemeinde der Gläubigen ein wichtiges Moment. Die Befestigung der Gemeinschaft aber ist Erhöhung der Kraft der Heiligung und Sündenvergebung, welche aber von der allgemeinen rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit in der Wiedergeburt nicht getrennt werden darf. Die Absolution ist eine ähnliche Anticipation, wie die Firmelung der Taufe als nachträgliche Ergänzung angehört. Von Wiederholung des Opfers Christi kann die Rede nicht sein, denn diese wäre irgendwie Ergänzung des Früheren, wonach die Menschen zum Theil sich selbst erlösten. 2) Der unwürdige Genuss gereicht dem Geniessenden zum Gericht [2]). Unwürdig — sofern an den bestimmten Zeiten der Feier der Einzelne nicht aus Sehnsucht nach Genuss, sondern aus Gewohnheit oder um des Urtheils Anderer willen Theil nimmt, mithin in dumpfer Gedankenlosigkeit oder in fortwährendem Bewusstsein fremder Motive. Gericht ist nicht ewige Verdammniss, sonst müsste man wünschen, das Sacrament wäre lieber nicht eingesetzt worden, vielmehr liegt in der vorausgesetzten Unwürdigkeit schon die Hinleitung zu einem Zustand der Unempfänglichkeit oder Verstocktheit. Nach Luther empfängt der Unwürdige durch den sacramentalen Genuss etwas Reales zum Gericht, nach Calvin kommt es gar nicht zum sacramentalen Genuss, weil der geistige

1) A. a. O. § 141.
2) A. a. O. § 142. S. 412 ff.

fehlt. Der Unterschied zwischen beiden Ansichten aber muss ganz in das Dunkel zurücktreten, wenn der unwürdige Genuss aus der Praxis verschwindet.

d.

Schl. hatte an der figürlichen Erklärung ausgesetzt, die Art und Weise der Beziehung der Elemente auf den wirklichen Gegenstand und die Theilung gerade in Brod und Wein bleibe noch unklar. In dieser Rücksicht hatte die Frage zu fördern gesucht Baur [1]) mit dem Gedanken, Brod und Wein seien die allgemeinsten mit dem Gesammtleben der Menschen unzertrennlich verbundenen Bedürfnisse; indem sie dieses vor Augen stellen, erinnern sie jeden Einzelnen an das Gemeinsame der menschlichen Natur, an seinen Zusammenhang mit dem ganzen Geschlecht, welcher Zusammenhang des Abendmahls mit der Naturseite schon in den Oblationen sei dargelegt gewesen, und wie Brod und Wein die segnenden Gaben der Natur zur Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse seien, so seien Leib und Blut Christi dieselben substanziellen Elemente zur Befriedigung der eben so wesentlichen geistigen Bedürfnisse, welche der Mensch in die Substanz des Lebens übergehen lassen müsse. Die von Schl. verlangte neue Erklärung hat Ebrard versucht. Nach ihm redet Jesus von seinem Leib, wie er gebrochen und ein für allemal in den Tod gegeben werden soll, nicht von dem verklärten, denn er war ja noch nicht verklärt. Er nennt diesen Mittelpunkt des N. T. Quelle der Versühnung, und von dieser, der objectiven Versühnung, spricht er. Leib bedeutet mehr die Lebensgemeinschaft, Blut mehr die Sühne. Die Einsetzung des Abendmahls war die erste und einzige feierliche Erklärung Jesu über die sühnende Bedeutung seines Todes. Es vereinigt sich so nicht Christi Leib und Blut mit den Elementen, und dadurch mit unserem Mund und dadurch mit unserem Leib und hintennach vielleicht auch noch mit unserer Seele, sondern es vereinigt sich Christus, der ganze Christus mit dem innersten Centrum unseres seelischen Lebens und dadurch mit unserem ganzen Leben und Sein. Christus ist gegenwärtig im Abend-

1) Tübinger Zeitschrift 1839, 2.

mahl, nicht in Brod und Wein, sondern in uns. Und zwar ist diese Vereinigung so an den sinnlichen Genuss gebunden, dass Brod und Wein nicht blos Zeichen, sondern Unterpfand und Siegel, nicht blos Erinnerung an Jesum, sondern Bedingung der Einigung mit ihm sind. Wichtig ist so für das Ganze, dass die Johanneische Idee der Lebensgemeinschaft in die Dogmatik eingeführt wird, welche nicht blos Ziel, sondern das Allererste des christlichen Lebens ist. Das Abendmahl setzt also voraus, 1) dass ein Glaubenszustand im Allgemeinen da sei; 2) dass er im Augenblick des Genusses noch fortklinge, nicht durch Leichtsinn verdunkelt sei. Ist es Leichtsinn, dann findet Minderung der Lebenseinheit Statt, im andern Falle nicht blos Besieglung, sondern Steigerung. In ähnlicher Weise, wie Ebrard, hat sich Keim [1]) und zwar durch genaueres Zurückgehen auf den biblischen Standpunkt des „Nachtmahls im Sinne des Meisters“ in die Mitte zu stellen gesucht zwischen Lutheranismus und Zwinglianismus, zwischen die Vertretung des „Amts“ und des Opfers auf der einen und die figürliche Ausleerung des Abendmahls auf der andern Seite, und auf geschichtlichem Gebiete ist Heppe thätig gewesen, um der vermittelnden melanchthonischen Richtung ihr gutes Recht vom Standpunkte des theologischen Gedankens und des religiösen Bedürfnisses, wie der geschichtlichen Legitimität und Originalität zu erkämpfen. Das Abendmahl ist das Mysterium des N. T. Es kommt darauf an, nicht es zu erforschen, sondern es zu erfahren! Ist doch, wie Martensen [1]) von dem nicht blos lutherischen, sondern biblischen Gesichtspunkte aus mit Recht sagt, das Abendmahl nicht blos eine Nahrung für die Seele, sondern für den ganzen Menschen, also selbst für den künftigen Menschen der Auferstehung, der im Verborgenen schon keimt und sich entwickelt und welcher in der Verklärung offenbar werden soll in Gleichheit mit der verklärten Leiblichkeit des Herrn; ist es doch eine faktische Weissagung, Vorausdarstellung und Anticipation derjenigen Vereinigung

1) Keim, Nachtmahl im Sinne des Stifters. Jahrbücher für deutsche Theologie 1859, 1. S. 63. Kahnis, Lehre vom Abendmahl 1851.

2) Christliche Dogmatik § 365.

mit dem Erlöser, die in dem seligen Reiche stattfinden wird, und nicht nur der Vereinigung mit dem Herrn, sondern auch der innigen Liebesgemeinschaft, die in dem seligen Reiche die Gläubigen unter einander vereinigen wird.

X. Die letzten Dinge [1].

A. Alte Zeit.

Die Unsterblichkeit wurde wenigstens als Geschenk der Erlösung vorausgesetzt und desswegen weiter nicht untersucht. Fragen der Untersuchung waren:

I. Zustand unmittelbar nach dem Tode. Als Aufenthaltsort wird gewöhnlich die Unterwelt, der Hades, bestimmt. Nur die Seelen der Frommen kommen nach Tertullian sogleich in's Paradies, einen auf der Erde jenseits der heissen Zone gelegenen Ort. Die Unterwelt aber ist im Schooss der Erde und zwar getheilt in eine höhere — sinus Abrahae, und eine niedere, mit Feuer angefüllte. Auch nach Orig. hat Christus die Seelen der Frommen aus dem Hades in's Paradies geführt. Greg. von Nyssa versteht unter Hades nicht einen Ort, sondern einen Zustand. Nur ausgezeichnete Heilige liess man sogleich zum Leben eingehen. Hier haben denn die Gebete für die Todten, nach Tert. das refrigerium animae, ihren Ort. Der Zustand wird gefasst als eine Vorbereitung für das Gefühl des Künftigen. Der Seelenschlaf wird von Tert. verworfen. Auch im Mittelzustand haben die Seelen einen Körper, Luc. 16, 19. 31., aber nach Orig. einen feinen, ätherischen. Einen Reinigungszustand kennen auch die Alexandriner, aber noch nicht durch natürliches Feuer. Diess findet sich erst bei Cyprian und späterhin bei Augustin, mit Beziehung auf Matth. 12, 32. 1 Cor. 3, 13. Bei Gregor d. Gr. wird es mit dem Messopfer in Verbindung gesetzt. Es ist für leichtere Vergehen, wird durch Visionen

1) Vgl. Luthard, Lehre von den letzten Dingen. 1861.

bewiesen und durch die Seelenmessen erleichtert. In der griechischen Kirche findet sich diese Vorstellung weiter nicht, bis sie 1439 in der Union zu Florenz aufgenommen wird.

II. Auferstehung des Leibes wurde a) geleugnet von den Gnostikern, 1. Tim. 2, 18; b) im strengsten Sinn gelehrt von Papias bis Lactantius, den kirchlichen Vertretern des Chiliasmus, besonders auch von Irenäus im Kampf gegen die Gnostiker, sodann von den Montanisten und in der griechischen Kirche bis auf Apollinaris. Reinere Vorstellungen setzten entgegen die Alexandriner. Clemens will einen feinen Leib statt des irdischen, der ein Band des Geistes ist; in der künftigen Welt gebe es keine Geschlechtsgemeinschaft und darum auch keine Geschlechtsverschiedenheit. Origenes: Die Substanz des Körpers bleibe unter dem steten Fluss. Je nachdem der Mensch gut oder böse werde, stelle sich diese Substanz von sinnlicher oder geistiger Seite dar. Somit lehrte er eine Verschiedenheit der Auferstehungskörper, gegen welche besonders Methodius zu Felde zog. Die Folgezeit war in ihrer Ansicht bedingt durch Reaction theils gegen den Chiliasmus, theils gegen Origenes. Namentlich wird die Lehre des Orig. von der sphärischen Gestalt der Auferstehungskörper verdammt. Greg. von Nyssa fand in der ἀνάστασις eine ἀποκατάστασις εἰς ἀρχαῖον. Augustin meinte früher: omnis caro etiam corpus, non autem corpus caro. Später aber spricht er sich für Identität im strengsten Sinne aus: Haare und Nägel werden nicht gerade gleich sein, aber das Quantum von Materie dasselbe. Noch materialistischer ist Hieronymus. Philoponus lehrte eine Vernichtung. Dagegen wird die Vernunftmässigkeit der Auferstehung von Anfang an bewiesen aus der Natur und Bestimmung des Menschen (der Leib nehme an allen religiösen Handlungen Theil und müsse darum auch beseligt werden) und aus den Eigenschaften Gottes.

III. Weltgericht. Ewige Strafe und Seligkeit. Orig. meint, Christus werde an keinem besonderen Orte richten. Die Welt werde durch Feuer untergehen und müsse aufhören, weil Gott nur das Begrenzte wissen könne. Die Seligkeit wurde von Orig. in das Fortschreiten der Erkenntniss gesetzt, und gewöhnlich wurden mehrere Stufen

angenommen. Jovinian dagegen wollte nur zwei Classen, Selige und Unselige, statuiren. Die Strafe wurde von Tertullian noch ganz materiell gefasst, die Vulcane waren ihm Rauchlöcher der Hölle. Ein Streitpunkt war die Ewigkeit der Höllenstrafen. Dieselbe ward gewöhnlich behauptet. Justin aber meint, die Bösen werden vernichtet, wenn Gott wolle, Clemens, das Böse höre auf, Origenes lehrt die Wiederbringung aller Dinge. Für ihn sprechen sich aus Didymus und Gregor von Nyssa: einst müsse gänzlich das Böse aus der Natur herausgenommen werden; zuletzt werden alle Creaturen nur Gott ähnlich. Diodor von Tarsus: es gebe keine Strafen der Gottlosen in Ewigkeit, weil sonst die ihnen bestimmte Seligkeit umsonst wäre. Hieronymus gibt zu, dass die Christen endlich erlöst werden, die Ungläubigen aber werden mit dem Teufel unselig. Augustin aber sagt: alii putant terribilius dicta quam verius, dagegen sei, wie vita aeterna, so auch supplicium aeternum. Diess blieb denn allgemeine Lehre. Nur Scotus Erig. ist der Ansicht, das Böse als nichtseiend könne auch nicht ewig sein, und ebenso wenig seine Strafe. So spricht er sich für eine Wiederbringung aller Dinge in fünf Stufen aus: Auflösung, Auferstehung, Verwandlung, Rückkehr der Materie, Rückkehr der Natur in Gott.

B. Zeit der Scholastik.

I. Unsterblichkeit der Seele. Dieselbe wird durch die Aristotelische ἐντελέχεια gefährdet, aber Thomas hält für nothwendig, zu sagen: animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Denn sensus non cognoscit nisi sub hic et nunc, sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. Scotus hält die Unsterblichkeit für unbeweisbar, und nur in der göttlichen Offenbarung begründet. Raimund von Sabunde hat den moralischen Beweis: cum culpa vel meritum remanet post mortem, necesse est, quod maneat liberum arbitrium, in quo est

culpa vel meritum et cui punitio debeatur vel retributio et in quo est capacitas praemii vel punitionis. Da aber die Unsterblichkeit am Ende in der Philosophie für unwahr erklärt wurde, fand Leo X. 1513 auf Conc. 5. lat. für nöthig, die Meinung zu verwerfen, dass die Seele ihrer Natur nach sterblich sei.

II. Mittelzustand. Jetzt wurde eine Verschiedenheit der receptacula angenommen. Die höchste Substanz, Gott, ist am obersten Ort, die der vollkommenen Deitas sich nähern, zunächst, die andern weiter unten bis zur Hölle. Ist die Seele gut, so gebührt ihr das Paradies, ist sie böse und zwar durch culpa actualis, so die Hölle, durch originalis, so limbus puerorum, durch defectus naturae, so limbus patrum, durch defectus personae, so *purgatorium*. Die suffragia unterstützen im Fegfeuer, doch können sie nicht unmittelbar befreien. Ihre, wie auch der Messopfer und Almosen Beziehung auf das purg., hat auch die Synode in Trient in ihrer letzten Sitzung anerkannt.

III. Auferstehung. Der Zustand der Seele ist vollkommener im Körper, als ausser demselben. Denn dann ist etwas Gott am meisten ähnlich, wenn es hat, was es haben soll. Die Zeit der A. wird in die Morgendämmerung versetzt, wenn die Sonne im Osten steht, der Mond im Westen. Identität des Leibs wird von Thomas behauptet, aber alle erstehen in jugendlicher Gestalt, die Körper der Frommen impassibel, die der Gottlosen nur incorruptibel. Das Weltgericht geschieht nicht durch locutio verbalis, sondern mentaliter. Die Häretiker verwarfen die Auferstehung.

IV. Seligkeit und Verdammniss. Jene ist Anschauung Gottes. Dazu gelangen die Seelen schon vor der Auferstehung, wenn sie im Fegfeuer gereinigt sind. (Dagegegen Johann XXII.) Leibliche Anschauung ist es nach Thom. nur, insofern Gott im Leib Christi gesehen wird. Merkwürdig sind die *dotes*, Dispositionen und Fähigkeiten zur Seligkeit: visio für die fides, comprehensio für spes, fruitio für dilectio. *Aureolae:* Die wesentliche Belohnung ist die corona aurea, vollkommene Vereinigung der Seele mit Gott. Dazu sind die aureolae Accidentien besonders für Jungfrauen, Märtyrer und Doctoren der Theologie, weil sie Fleisch, Welt,

Teufel überwinden. Die Verdammniss besteht in neun ausgesuchten Strafarten, nach den neun Rangordnungen der himmlischen Hierarchie. Das Feuer ist selbst bei Thomas materiell gefasst. Die Ewigkeit wird allgemein behauptet, weil die Gottlosen gegen Gott den Unendlichen gesündigt haben; intensiv aber können sie nicht bestraft werden, darum extensiv.

C. Neue Zeit [1].

Mit Ausnahme des Fegfeuers, das von der protestantischen Kirche wegen des Zusammenhangs mit Ablass und Messopfer verworfen, auch von der griechischen Kirche, die zwar einen Mittelzustand annahm, abgelehnt wurde, blieben im Ganzen die kirchlichen Bestimmungen, wie sie herübergekommen waren, ungeändert, nur dass

I. Die lutherischen Dogmatiker

die Cautel aufstellten, nicht weiter zu gehen, als die Schrift gibt. Gewöhnlich nehmen sie vier novissima an:

1. *Mors.* Hier ist wichtig die Bestimmung, dass die Seelen sogleich nach dem Tode, statim, an dem Orte der endlichen Entscheidung sein werden, nach Phil. 1, 23. Luc. 23, 43. Joh. 5, 24. Apoc. 7, 4. 15. 1 Petri 3, 19. Hienach wird denn verworfen: a) die kath. Lehre von den fünf Aufenthaltsörtern: Hölle, limbus puerorum, l. patrum, purgatorium, paradisus, an deren Stelle nur Himmel und Hölle traten; b) das Fegfeuer und mit ihm jeder Mittelzustand ward schon von Luther in Leipzig gegen Eck abgewiesen, weil die Makkabäer kein kanonisches Buch seien, später von Zwingli, von Luth. in Smalc.; c) der Seelenschlaf, psychopannychia, von einigen Anabaptisten angenommen, aber von Calvin scharf angegriffen.

2. *Resurrectio.* Der Auferstehungsleib ist der Substanz nach derselbe, nur nach der Art der jetzt eintretenden Verhältnisse verändert. Je nach Seligkeit oder Verdammniss

1) Vgl. Splittgerber, Tod, Fortleben nach dem Tode und Auferstehung. Halle 1862.

sind die Auferstehungskörper verschieden. Die Socinianer entschieden sich für einen geistigen Leib, 1 Cor. 15, 50.

3. *Consummatio mundi* durch Feuer.

4. *Judicium extremum* mit ewiger Entscheidung. Die Seligkeit hat verschiedene Grade, accessoria, ist aber im Wesentlichen gleich, das Anschauen Gottes. Die Verdammniss wird als eine ewige behauptet, Conf. aug. 17: impios homines et diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur. Damnant anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. Damnant et alios, qui nunc spargunt judaïcas opiniones, quod ante resurrectionem pii regnum mundi occupaturi sint ubique oppressis impiis. Damit sind denn die Gegensätze bezeichnet, zu welchen die Secten sich gegen die Kirche erhoben haben.

II. Die Secten.

Die Socinianer lehrten, die Gottlosen werden gar nicht auferweckt, und die bösen Geister werden vernichtet. Die Hoffnung des ewigen Lebens aber ist ja nach ihnen ein Vorzug des Christenthums. Die Anabaptisten lehrten eine ἀποκατάστασις und hingen dem Chiliasmus an. Dasselbe fand später Statt bei Anhängern Spener's aus Missverstand seiner Lehre von einer bessern Zeit (Petersen), und Bengel beschäftigte sich mit apokalyptischen Forschungen über das Weltende, das er auf 1836 feststellte. Swedenborg versteht unter dem neuen Himmel und der neuen Erde die neue Kirche auf Erden. Die Abgestorbenen aber leben im Jenseits gerade wie im Diesseits in einem Körper, in Kleidern, in Häusern; die Gottlosen in fensterlosen, nur durch Irrwische erleuchteten Zuchthäusern. Jung Stilling und Hahn lehrten einen Zwischenzustand, Heyn entschied sich für Psychopannychia; auch die Seelenwanderung tauchte wieder auf.

III. Die Philosophie

beschäftigte sich unter Leibniz und Wolf mit den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. Ihnen eigenthümlich ist 1) der metaphysische aus der Einfachheit der Seele. Hiezu kommen 2) der teleologische, aus den auf Erden noch

unentwickelten und unvollendeten Anlagen; 3) der analogische mit dem Leben in der Natur; 4) der kosmische, aus den Weltkörpern; 5) der theologische aus verschiedenen Eigenschaften Gottes; 6) der moralische oder juridische aus der nothwendigen Vergeltung. Hatten diese Beweise durch den Skepticismus und Materialismus gewaltige Stösse erlitten, so unterwarf sie Kant (in der Kritik der reinen Vernunft) alle einer kritischen Prüfung. Er findet in den gewöhnlichen philosophischen Beweisen einen Paralogismus, der das Ich als Subject im Denken und als substanzielles Wesen verwechselt, und macht gegen die Mendelssohn'sche Fassung geltend, die Seele könnte aufhören, wenn auch nicht extensiv, doch intensiv durch graduelles Nachlassen ihrer Kräfte. Der dagegen von ihm aufgestellte Beweis ist der moralische, dass Glückseligkeit und sittliche Würdigkeit sich correspondiren und darum, wenn auch in unendlichem Progress, in ein adäquates Verhältniss zu einander gesetzt werden müssen. So sehr er mit diesem Beweise seinen eigenen Principien von der Autonomie der praktischen Vernunft widerspricht, so war doch sein Verdienst, dem vagen Unsterblichkeitsglauben der Aufklärung ein sittliches Postulat entgegenzuhalten. So hatte die neuere Philosophie vollkommen Recht, darauf hinzuweisen, dass das Jenseits im Diesseits schon seinen Anfang nehmen müsse mit dem ewigen Leben (Fichte: Durch das Sichbegrabenlassen kommt man nicht in den Himmel), und Schleiermacher suchte in seinen Reden über Religion nachzuweisen, dass es auch einen unfrommen Glauben an Unsterblichkeit geben könne. Hegel spricht sich über diesen Punkt zu allgemein aus, allein nachdem Richter sämmtliche Beweise für die Unsterblichkeit kritisch vernichtet hatte, wurde es allmälig gemeinsame Ansicht der Hegel'schen Linken, dass der Meister nur von Unsterblichkeit und Ewigkeit des allgemeinen Menschengeistes habe reden können, und dass das Jenseits rein im Diesseits aufgehen müsse.

Kritisch, wenn gleich problematisch, spricht sich auch

IV. Schleiermacher

über die Frage aus in den

1. Prophetischen Lehrstücken

der Glaubenslehre [1]. Als solche bezeichnet er die Lehre von den letzten Dingen, weil sie unmöglich denselben Werth haben könne, wie die Glaubenssätze [2]. Sie hängen zwar nach ihm zusammen mit dem Glauben an die Realität der vollendeten Kirche und mit der allgemeinen Ahnung der Unvergänglichkeit des Geistes auch für den Einzelnen. Allein wir sind nicht im Stande, auch nach der Schrift, die Vorstellungen von der Vollendung der Kirche und von der persönlichen Fortdauer des Einzelnen in ihrem Zusammentreffen darzustellen. Eben so wenig vermögen wir die Vorstellung in der Form der in's Unendliche fortgehenden Entwicklung, welche Rücksicht auf den Einzelnen geht, wie in der einer sich selbst gleichbleibenden Vollendung, der das Ganze der Kirche entgegenginge, zu vollziehen. So hat die Darstellung des vollendeten Zustandes der Kirche unmittelbar nur den Nutzen des Vorbilds, welchem wir uns nähern sollen [3]. Diese Vollendung kann nur eintreten, wenn alle Einwirkungen der Welt auf die Kirche erschöpft sind. Hiezu ist nöthig, 1) dass das Christenthum sich überall hin verbreitet habe; 2) die Gewalt der Sünde müsste gebrochen sein, welche sich durch die Erzeugung immer wieder erneuert, so dass die Kirche immer die streitende im Gegensatz zur vollendeten ist. So kann streng genommen uns kein Bild der Vollendung entstehen, da unser christliches Selbstbewusstsein geradezu nichts über diesen uns unbekannten Zustand sagen kann. Aber doch wurzeln diese Vorstellungen nicht blos in der heiligen Schrift, sondern in unserem christlichen Selbstbewusstsein als die unter ganz unbekannten und schwankend vorstellbaren Bedingungen fortbestehende Gemeinschaft der menschlichen Natur mit Christo, völlig frei von allem Widerstreit zwischen Fleich und Geist. Die Tendenz für den Christen, den Zustand nach dem Tode vorzustellen, ist sonach darin begründet, dass im Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit

1) Christlicher Glaube § 157—163. B. II. S. 468—506.
2) A. a. O. § 159.
3) A. a. O. § 157. S. 468.

dem menschlichen in Christo auch das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mit enthalten ist [1]. Ohne Sanction durch den Erlöser hätte der Unsterblichkeitsglaube kommen können 1) auf rein objectivem Wege der Erkenntniss, dann gehörte er in die höhere Naturwissenschaft; 2) als im ursprünglichen Selbstbewusstsein schon mitgegeben. Hier nun freilich gibt es ein unfrommes Läugnen der Unsterblichkeit aus Materialismus und Atomismus, aber auch ein ganz anderes Entsagen auf die Fortdauer der Persönlichkeit. Da wird der Geist als die den lebendigen Stoff hervorbringende und sich anbildende Kraft aufgefasst. Aber von hier liegt nun gleicherweise die Behauptung nahe, a) dass das Gottesbewusstsein das Wesen jedes vernünftigen Selbstbewusstseins constituire; b) wenn der Geist auch in dieser Productivität unsterblich sei, doch der Einzelne nichts sei als vorübergehende Action dieser Productivität. Auf der andern Seite gibt es allerdings einen dem Geist der Frömmigkeit entsprechenden Glauben an die persönliche Fortdauer, aber es gibt ebenso auch einen unfrommen, und so kann demnach ein Zusammenhang zwischen diesem Glauben und dem Gottesbewusstsein nicht behauptet werden. Wohl aber hängt er mit unserem Glauben an den Erlöser zusammen vermöge der Selbigkeit der Natur. 1) Er schreibt sich nach allgemein giltiger Exegese eine solche Fortdauer zu, und 2) hiegegen hilft nicht a) zu sagen, er habe sich diesen herrschenden Glauben angeeignet ohne bestimmte eigene Überzeugung, da er ja auch die sadducäische Ansicht von sich wies; b) dass aus seiner Persönlichkeit nichts folge für die unsrige, denn diese Erklärung würde auf besondere Weise immer doketisch sein. Daher hilft auch die Theilung nichts, dass alle Seelen durch die Sünde sterblich werden, die Gläubigen aber durch die Lebensgemeinschaft mit Christo Antheil an der Unsterblichkeit erhalten. Denn entweder ist diess manichäisch, oder müsste die Wiedergeburt eine ganz und gar andere Natur schaffen. Aber auch so bleibt der Erlöser der Mittler für die

1) A. a. O. § 158.

Unsterblichkeit, nur freilich für alle ohne Ausnahme. Diese Fortdauer aber lässt sich auf exegetischem Wege nur bestimmen als Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser.

2. Kritik der Kirchenlehre.

In der Kirchenlehre wird 1) die Fortdauer der Persönlichkeit dargestellt als Auferstehen des Fleisches; 2) die Vollendung der Kirche a) im Gegensatz zur Welt, jüngstes Gericht, b) Ausschliessung aller Sünde, ewige Seligkeit und, dieser entsprechend, ewige Verdammniss als die dunkle Seite des Gerichts. Zu einem sinnlichen Ganzen 3) werden diese einzelnen Bilder durch die Wiederkunft Christi [1]).

1. Die Wiederkunft Christi [2]) wird nach Ausscheidung des Chiliasmus aufgefasst als mit dem Ende des gegenwärtigen Zustandes der Erde zusammentreffend. Die exegetischen Stellen sind aber nicht alle buchstäblich, und so haben wir keine biblische Gewährleistung dafür, dass die Wiedervereinigung der Gläubigen mit Christo von einer solchen persönlichen Wiederkunft Christi abhängt, und wir können nur die Bedingung machen, dass dieser Sprung nur dürfte angesehen werden als ein Act der königlichen Gewalt Christi. So geht, was schwankend bleiben muss, von dem Interesse der persönlichen Fortdauer aus: was hingegen sicher aufgestellt werden kann, bezieht sich auf die Vollendung der Kirche.

2. Auferstehung des Fleisches [3]). Wir können die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen. Selbigkeit des Lebens, Stetigkeit des Bewusstseins ist nur möglich durch Erinnerung, und diese ist wie jede geistige Thätigkeit an das Leibliche gebunden. Allein damit scheinen wir auf die Behauptung zu kommen, dass der menschliche Geist an die Erde gebunden sei. Denn jede Organisation ist

1) A. a. O. S. 483.
2) A. a. O. § 160.
3) A. a. O. § 161.

ein Erzeugniss des Weltkörpers und die Erinnerung ist vermöge ihrer organischen Seite von der Verwandtschaft der Eindrücke abhängig. Hiebei aber kommt der andere Gesichtspunkt, die Vollendung der Kirche, zu kurz. Daher tritt die Bestimmung ein: 1) dass der Auferstehungsleib unsterblich sei, womit eine ganz andere Welt vorausgesetzt ist und das Interesse der Selbsterhaltung aufgehoben, 2) ohne Geschlechtsverrichtung, wodurch die Ergänzung durch neue sündige Seelen ausgeschlossen ist. Allein durch beides leidet wieder die Selbigkeit der Seele und Stetigkeit des Bewusstseins, da organische Systeme ihre Bedeutung verlieren und wir die Persönlichkeit des Menschen nicht ohne Geschlechtscharakter uns denken können. — Die gleichzeitige gemeinsame Auferstehung setzt

a. einen Zwischenstand voraus. Über denselben haben wir aber im N. T. nichts Lehrhaftes. Derselbe kann gedacht werden 1) als unbewusster: Seelenschlaf, — wobei nur schwierig ist, wie nach verschiedener Dauer die Anknüpfung an den früheren Stand der Erinnerung *soll* gleichzeitig sein können; 2) als bewusster. Dann ist nothwendig, a) dass er nicht sein darf ohne Gemeinschaft *mit* Christo, und somit sind die Vorstellungen von einem verringerten Leben in der Unterwelt ganz zu verlassen. Dann aber erscheint die allgemeine Auferstehung der Todten als etwas Überflüssiges und Wiedervereinigung mit dem Leib als ein Rückschritt. b) So bliebe der Ausweg, zwar nicht die Gemeinschaft mit Christo, aber die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander sich als unterbrochen zu denken. Dann aber ist in dieser Zeit das Dasein der Kirche gefährdet.

b. So wird denn die gleichzeitige allgemeine Auferstehung bildlich erklärt, indem das neue Leben für Jeden schon nach dem Tode angehe, womit vorausgesetzt ist, dass der Einzelne den neuen Leib schon habe und auch die persönliche Wiederkunft Christi nur bildlich sei.

c. Über die entgegengesetzten Zustände der Frommen und Gottlosen ist beides gleich schwierig zu sagen: 1) beide Theile werden in der Auferstehung gleich Andere, denn damit ist schon über sie gesprochen und ent-

schieden vor dem Gericht; 2) die zu Beseligenden und zu Verdammenden seien in der Auferstehung noch gleich, so wird das Gericht nicht durch die Auferstehung ausgeführt, und hernach müssen äussere oder innere Veränderungen der Organisation angenommen werden. So bleibt als wesentlicher Gehalt dieses Lehrstücks nur übrig, a) dass die Himmelfahrt des auferstandenen Erlösers nur möglich ist, sofern auch allen menschlichen Einzelwesen eine Erneuerung des organischen Lebens bevorsteht; b) dass die Entwicklung des künftigen Zustandes sei bedingt durch die göttliche Kraft Christi und zugleich ein kosmisches Ereigniss, auf welches die Weltordnung angelegt ist.

3. Jüngstes Gericht [1]. Die Scheidung als äussere allein schliesst noch keineswegs die Vollendung der Kirche in sich, vielmehr setzt diese Vorstellung eine unrichtige Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche voraus. Daher hat Origenes versucht, dieselbe als innere Scheidung zu denken, aber in einem solchen plötzlichen, durch keine Selbstthätigkeit vermittelten Beschluss der Heiligung könnten wir nur etwas Zauberisches finden. Johannes vermittelt beide durch die mit der Wiederkunft gegebene vollkommene Erkenntniss. Allein auch dann ist, wie die Erkenntniss, so auch die Scheidung keine gleichzeitig eintretende, oder wüchse uns das Alles an zu einer plötzlichen Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade. Die Scheidung der Personen wäre 1) mehr geeignet, die Seligkeit der Gläubigen in dem neuen Leben einzuleiten als ihre Vollkommenheit. Indess fehlt auch hier das Zurückgehen auf die Lebensgemeinschaft Christi und jedenfalls müssten die Seligen Mitgefühl haben mit den andern, wenn sie auch völlig getrennt wären. 2) Sollte aber die Scheidung nicht um der Seligen, sondern um der Andern willen erfolgen, damit sie nicht in der Gemeinschaft mit Jenen Mittel finden zur Gemeinschaft Christi, so hiesse das entweder dem göttlichen Wesen Missgunst zuschreiben oder es läge die bekannte einseitige Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit zu Grunde, welche nur als Willkür erscheinen

1) Schleiermacher a. a. O. § 162, Bd. II. S. 493 ff.

könnte. Der wesentliche Gehalt dieser Lehre ist einmal von dem an Rachsucht grenzenden Bestreben fern zu halten, die Unseligkeit der Ungläubigen zu vergrössern, aber auch von der Furcht, auch in der höchsten Gemeinschaft mit Christo könnte das Zusammensein mit den Bösen noch Übel bringen und so ergibt sich: 1) in der Gemeinschaft mit Christo sind die Bösen und das Böse für uns nicht da; 2) aber müsste der ausgeschlossene Theil von der Berührung mit der Kirche abgesperrt sein.

4. Ewige Seligkeit [1]) in der Gemeinschaft Christi durch das Anschauen Gottes. Wird dieser Zustand gedacht als 1) plötzlicher, sich gleich bleibender Besitz, so ist aller Zusammenhang mit dem bisherigen Leben aufgehoben und nicht klar, wie dieses Wesen, dem es an allen Gegenständen der Thätigheit fehlt, seine Vollkommenheit äussern soll. Wir müssten uns also denken eine zu bearbeitende äussere Natur oder eine nur zu beherrschende, unvollkommenere geistige Welt, wozu wir in der Schrift keine Anleitung haben; — 2) als in's Unendliche sich steigernde Vollkommenheit, so bliebe immer ein Gefühl der Unvollkommenheit daneben und damit ein Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen, ein Wechsel zwischen Leben und Tod. Das Anschauen Gottes müsste sich vom dermaligen Gottesbewusstsein unterscheiden als unvermitteltes, allein diess lässt sich mit der Beibehaltung der Persönlichkeit schwer zusammenreimen, da das Gottesbewusstsein immer nur mit unserem Selbstbewusstsein ist, dieses somit als wandelbar belassen oder aufgehoben werden muss. Sollen wir weiter Gott erkennen ohne alle Hemmung, dann ist schwer zu sehen, wie wir auf diesem Punkt sollen stehen sogleich bei der Auferstehung. — Die Vorstellung einer ewigen Verdammniss ist 1) exegetisch nicht gerechtfertigt, denn die betreffenden Reden sind schwer zu scheiden von den bildlichen und haben andere gegen sich, wornach vor der allgemeinen Auferstehung das Böse gänzlich wird aufgehoben werden, 1. Cor. 15, 25 f.; 2) lässt sich dogmatisch nicht vollziehen. Leibliche Schmerzen müssten

1) A. a. O. § 163.

durch die lindernde Macht der Gewohnheit und das Bewusstsein, das Auferlegte tragen zu können, gemildert sein. Geistige Schmerzen als Gewissensqualen würden die Verdammten mit ihrer Reue als besser voraussetzen, denn sie jetzt sind; auch können wir uns nicht denken, dass nicht das erwachte Gewissen sollte gute Regungen hervorbringen. Das Bewusstsein der selbstverscherzten Seligkeit wäre nur möglich, sofern die Seligkeit wenigstens im Bewusstsein sich nachbildete, und nur quälend, sofern eine Fähigkeit sich noch fühlen liesse, an der Seligkeit Theil zu nehmen. Vergleichen wir die ewige Seligkeit hiemit, so lässt sich diese als höchster Zustand der Erkenntniss nicht zusammenreimen mit Unkenntniss vom Schicksal Anderer, wenn aber diess, so ist sie nicht ohne Mitgefühl mit den Verdammten, das nothwendig die Seligkeit trüben muss, namentlich wenn noch die Erinnerung an den früheren Zustand hinzukommt. So haben wir wohl Recht, der mildern Ansicht von einer dereinstigen allgemeinen Wiederherstellung Raum zu geben. Fassen wir aber Alles zusammen, so ergibt sich, dass wir die biblischen Vorstellungen nicht anschaulich vollziehen können. Die eine Darstellung wird vielmehr immer in das Mythische hinüberspielen, d. h. in geschichtliche Darstellung eines Übergeschichtlichen, die andere sich dem Visionären nähern, d. h. der irdischen Darstellung eines Überirdischen.

V. Gegenwärtiger Stand.

Mit diesen dogmatischen Auseinandersetzungen aber hat Schl. die exegetische Instanz des Substanziellen in der neutestamentlichen Eschatologie nicht wegzuräumen vermocht. Die exegetischen Schwierigkeiten haben sich zwar gegenwärtig durch erneute Forschungen noch vermehrt, aber doch hat gerade in neuster Zeit Rothe in seiner theologischen Ethik eine umfassende, theilweise an Origenes erinnernde Anwendung der eschatologischen Andeutungen im N. T. gemacht. Der hieraus entnommene, durch das ganze Werk hindurchgeführte Grundgedanke ist der: „Die ethische Aufgabe des Menschen sei Erzeugung eines geisti-

gen Naturorganismus, eines geistigen, beseelten Leibes, Umarbeitung des psychologischen Organismus in einen geistigen, den ἔσω ἄνθρωπος. Dadurch werde der Mensch causa sui, unvergänglich, vermöge seines eigenen Entwicklungsprocesses als eines sittlichen. Diess schliesse einerseits das Ableben als Zerfallen des sinnlichen Leibes ein, aber den Tod als das Entblösstwerden von einem eignenden Naturorganismus aus, da das Ableben unmittelbar Auferstehung aus dem sinnlichen zum geistigen Leben werde."

Die Eschatologie ist indessen unverkennbar viel mehr als früher wieder in den Mittelpunkt des christlichen Volksbewusstseins und der Wissenschaft hereingerückt worden. Ganz besonderer Nachdruck wird auf dieselbe gelegt von der realistischen Richtung [1]), welche nach Bengel's Vorgang besonders J. Chr. von Hofmann, der Vorkämpfer der neuen Erlanger Schule [2]), Auberlen und, in schwärmerischer Weise, Christof Hoffmann der seit Hieronymus gangbaren spiritualistischen Auffassung entgegen zu stellen sich angelegen sein lassen, womit auch der Chiliasmus [3]) der alten Kirche wieder zu seinem Rechte gebracht werden soll und in der Deutung der letzten Dinge nach Ötinger's Losung von Hamberger, J. T. Beck, die „Leiblichkeit als das Ende aller Dinge" angeschaut wird. Damit hängt von andrer Seite zusammen, dass sich aus dogmatischen und exegetischen Gründen die Geneigtheit findet zur Annahme eines Mittelzustandes (Delitzsch) [4]), sei's dass er in Analogie mit dem Seelenschlaf

1) Vgl. den Abschnitt: Weissagung S. 92.

2) In seinem Schriftbeweise III. Bd. 2. Aufl. 1860. S. 624 ff.

3) Vgl. den Artikel von Semisch in Herzog's Encyklopädie II., 657 ff. Martensen, Christl. Dogmatik § 201. Rudloff, Lehre vom Menschen auf dem Grunde der Offenbarung. 2. Aufl. II. Band. 1863. S. 608 ff. Lange, Art. Wiederkunft Christi in Herzog's Encyklopädie XVIII. 126—132. Ebrard, Art. Offenbarung Johannis, a. a. O. X. 575 ff.

4) Vgl. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, 1861. Abschnitt VI. Tod und Mittelzustand § 3. S. 407 ff. K. A. Leibbrand, das Gebet für die Todten, in der evang. Kirche zulässig und recht. Ein praktisch-theologischer Beitrag zur Frage vom Zustand der Seelen zwischen Tod und Endgericht. Stuttgart, 1864. Vgl. Stirm, Darf man für die Verstorbenen beten? Jahrb. für deutsche

(vgl. 2. Cor. 5, 3., J. Müller) als klösterliche Welt der Innerlichkeit, der Erinnerung des centralen Daseins (Martensen) gedacht, sei's dass er als Bedingung zur Fortentwicklung, zur Möglichkeit der Busse (Rudloff) aufgefasst wird, sowie (Nitzsch, Müller) zur Zulassung einer Wiederbringung aller Dinge, welche freilich neustens von Delitzsch [1]) entschieden verworfen, aber von Martensen als das von der Gottesidee geforderte Ende, zugleich mit der von der anthropologischen und ethischen Betrachtung geforderten Ewigkeit der Verdammniss [2]) als eine hier von uns nicht zu lösende Antinomie zusammengestellt wird.

Theologie 1861. II. 278—308. — Dagegen Hofmann, Schriftbeweis III. 462 ff.

1) Delitzsch a. a. O. S. 470.

2) Vgl. Güder, Art. Höllenstrafen, in Herzog's Encyklopädie, VI. 181—185.

Nachtrag über Strauss' Leben Jesu

für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig, Brockhaus. 1864.

Hatten wir uns zur Aufgabe vorgesetzt, die christliche Dogmengeschichte „bis zur neusten Gegenwart“ fortzuführen, so war es uns noch möglich, Renan's Leben Jesu in den Context der Darstellung zu verarbeiten. Aber seitdem der Druck begonnen hat, ist nun auch das längst erwartete deutsche Gegenstück in der Ausgabe von Strauss' Leben Jesu für das deutsche Volk erschienen. Wir müssen darauf verzichten, seine natürlich negativen Ergebnisse unter die einzelnen loci der Dogmengeschichte noch unterzubringen: aber andrerseits halten wir es für nothwendig, wo vom Stande der dogmatischen und dogmenhistorischen Wissenschaft in der Gegenwart die Rede ist, das Werk noch zu berücksichtigen, das voraussichtlich als äusserstes Resultat der kritischen Richtung auf lange hinaus maassgebend sein wird, das selbst das Bewusstsein der Aufgabe hat (XII.) „Abrechnung zu halten, was denn nach dem dermaligen Stande der Forschung, das in Rechnung genommen, was sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit festgestellt hat, das bei Seite gelassen, was erst unsichere Vermuthung ist“ über die Hauptfragen der Kritik sich jetzt aussagen lasse, und damit den Standpunkt der Kritik zu einem vorläufigen Abschlusse bringen will, welcher möglicher- oder vielleicht wahrscheinlicherweise als Wendepunkt der wissenschaftlichen Krisis in den betreffenden Hauptfragen sich herausstellen wird. Wir müssen uns aber, dem Zwecke unserer dogmengeschichtlichen Übersicht entsprechend, darauf beschränken, die einschlägigen Resultate kurz zu registriren und erlauben wir uns diessfalls, uns auf unsere ausführlichere kritische Anzeige des

Strauss'schen Werkes in einem der nächsten Hefte der Studien und Kritiken zu beziehen.

Obwohl im neuen Werke als erster Theil ein positiver über das Leben Jesu im geschichtlichen Umrisse von S. 165—321 eingeschoben oder vielmehr vorausgeschickt ist, da Strauss diessmal (vgl. S. 159. 160) den synthetischen statt des analytischen Weges einzuschlagen für gut befunden hat, so ist doch sein Standpunkt, wie es nach seinen seitherigen biographischen Tendenzschriften und auch nach der Widmung des Werkes „für das deutsche Volk" nicht anders zu erwarten war, wesentlich negativer, als das des ersten „kritisch bearbeiteten" Lebens Jesu, was sich selbst bis auf die Form der Darstellung hinaus zu erkennen gibt. Dieselbe war allerdings durch die Rücksicht auf den jetzigen Leserkreis bedingt, aber ein charakteristischer Unterschied ist eben der, dass Strauss sich jetzt von der theologischen gelehrten Welt an die Nichttheologen wendet, „wie der Apostel Paulus sich an die Heiden wandte, da die Juden sein Evangelium von sich stiessen" (XII). So spricht er es jetzt auch ganz unverholen aus, dass es sich bei der Frage nach den Ursprüngen des Christenthums **nicht** um ein **lediglich historisches** Interesse handeln könne. „Ja wer über die Herrscher von Ninive und die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei ein rein historisches Interesse haben; das Christenthum dagegen ist eine so lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schliesst so eingreifende Consequenzen für die Gegenwart in sich, dass der Forscher ein Stumpfsinniger sein müsste, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessirt zu sein." Mit diesem Eingeständnisse hat Strauss zugleich auch den bei der sogenannten historischen Schule bisher üblichen „Rückhalt" beseitigt (XIV), nach dem man „die Untersuchung nicht bis zu ihrem eigentlichen Zielpunkte fortführt, den gelehrten Wald nicht bis dahin lichtet, wo man die Aussicht in's Freie gewinnt . . man macht sich mit dem Evangelium zu thun, und lässt den Herrn aus dem Spiele, wie man sich nach der constitutionellen Fiction an die Regierung hält und die Krone aus dem Spiele lässt". Diese Rückhaltslosigkeit erfordert dann weiter, dass Strauss auch die bekannte „**Voraussetzungslosigkeit**" der historischen Schule als die klarste Voraussetzung aufdeckt in dem drastischen, mit besonderer Be-

tonung proclamirten Satze der Vorrede (XIX): „wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muss die Wunder aus der Religion schaffen", wie in dem ganzen Werke, in welchem es z. B. S. 23 beim Abschlusse über die Schleiermacher'sche Behandlung der evangelischen Geschichte heisst: „dass das Wirkende in Christo nur das Göttliche, von diesem sein ganzes Reden und Thun hemmungslos bestimmt gewesen sei, diess und noch mehr ist die Voraussetzung der neutestamentlichen Schriftsteller, aber nicht die unsrige, sofern wir auf wissenschaftlichem Standpunkte stehen, d. h. Jesum als Menschen in vollem Sinne betrachten. Dass das Göttliche in Christo immer nur in der Form des Menschlichen, nach den Gesetzen natürlichen Wirkens sich geäussert haben könne, diess ist unsere Voraussetzung, aber nicht die der neutestamentlichen Schriftsteller, sofern wir sie ungezwungen auslegen." Man muss sich durchaus der Voraussetzung entschlagen, S. 39: „als könnte ein Geschichtliches zugleich urbildlich, ein Übernatürliches natürlich, ein Individuum zugleich wirklicher Mensch sein und doch über der ganzen wirklichen Menschheit stehen." Wiefern nun mit diesem Standpunkte die mythische Ansicht auf's engste zusammenhängt, ist S. 146 schlagend ausgesprochen: „wir lassen den Schriftstellern ihre Wunder, für uns aber sehen wir sie als blosse Mythen an. Das Wunder ist der fremdartige, der geschichtlichen Behandlung widerstrebende Bestandtheil in den evangelischen Erzählungen von Jesu, der Begriff des Mythus ist das Mittel, wodurch wir denselben aus unserem Gegenstande entfernen und eine geschichtliche Ansicht von dem Leben Jesu möglich machen". Der Mythus wird aber nun, und diess ist ein höchst wesentlicher Differenzpunkt vom ersten Leben Jesu, nicht blos als absichtslos dichtende Sage gefasst, sondern S. 159 „hauptsächlich in Folge von Baur's Nachweisungen" hat Strauss „in dieser neuen Bearbeitung des Lebens Jesu der Annahme bewusster und absichtlicher Dichtung weit mehr Raum als früher zugestanden". So ist denn das Ergebniss der ganzen geschichtlichen Forschung S. 621: „nachdem wir die Masse von mythischen Schlinggewächsen verschiedener Art, die sich an dem Baum hinaufgerankt, entfernt haben, sehen wir, dass, was wir bisher für Äste, Belaubung, Farbe und Gestalt des Baumes selber hielten, grossentheils vielmehr jenen Schlinggewächsen angehörte; und statt dass uns nun nach Weg-

räumung derselben der Baum in seinem wahren Bestande und Aussehen wiedergegeben wäre, finden wir vielmehr, wie die Schmarotzer ihm die eigenen Blätter abgetrieben, den Saft ausgesogen, Zweige und Äste verkümmert haben, seine ursprüngliche Figur mithin gar nicht mehr vorhanden ist. Jeder mythische Zug, der zu dem Bilde Jesu hinzukam, hat nicht nur einen geschichtlichen verdeckt, so dass mit der Wegräumung des ersteren der letztere wieder zum Vorschein käme, sondern gar viele sind auch von den darüber gelagerten mythischen Gebilden gänzlich aufgezehrt worden und verloren gegangen."

Gehen wir nun daran, nach gewonnener Einsicht in den allgemeinen Standpunkt des neuen Lebens Jesu, auf die einzelnen Fragen näher einzugehen, welche die Dogmengeschichte uns vorgelegt hat!

Wir beginnen hier mit Schrift und Canon. Die Stellung „des deutschen Volkes als des Volkes der Reformation" zur Schrift wird XVII. im Unterschiede vom Reformationszeitalter dahin bezeichnet, dass damals „das Volk in der Lehre der Bibel und einer nach deren Vorschriften vereinfachten Kirchenverfassung noch immer seine Befriedigung fand. Hier machte sich die Ausscheidung verhältnissmässig leicht, und da dem Volke die Bibel als unangetastetes Ganze göttlicher Offenbarungen der Heilslehren verblieb, so war die Krisis, wenn auch erschütternd, doch ungefährlich. Jetzt hingegen ist auch das, was dem Protestanten damals noch geblieben war, die Bibel mit ihrer Geschichte und Lehre, von dem Zweifel in Anspruch genommen, in ihr selbst soll eine Scheidung vorgenommen werden zwischen dem, was für alle Zeiten wahr und verbindlich, und dem, was nur in vorübergehenden Zeitvorstellungen und Zeitverhältnissen begründet, für uns unbrauchbar, ja unannehmbar geworden ist." Es muss jetzt XVIII. „die Grenzlinie erkennbar gemacht werden, welche die bleibenden Bestandtheile des Christenthums von den vergänglichen, die ächten Heilswahrheiten von den blossen Zeitmeinungen scheidet. Dieser Riss geht nun freilich mitten durch die heilige Schrift, d. h. manchem redlichen Christen und besonders Protestanten mitten durch's Herz. Indess solches Herzbrechen wurde ja sonst zu den christlichen Busswerken gerechnet und diessmal läuft es überdiess nur auf ein wenig Kopfbrechen, auf das Annehmen von etwas Vernunft hinaus . . dass

nämlich der Vorstellungskreis von Religionsurkunden, die vor mehr als anderthalb tausend Jahren unter äusserst ungünstigen Bildungsverhältnissen entstanden sind, nicht mehr ohne Weiteres der unsrige sein kann." Was nun aber diese Religionsurkunden, oder, um in der herkömmlichen Sprache zu reden, den Canon betrifft, so ist die Strauss'sche Anschauung folgende: Dem Apostelkreise allein gehört mit Wahrscheinlichkeit die Offenbarung an als ein Zeugniss von schlechtem Verständnisse des Geistes Jesu „von dem für das Ideal der Menschheit wenig zu gewinnen ist", S. 626. Auch Paulus trägt zu demselben wenig bei. Die innere Entwicklung Jesu war im Ganzen ohne gewaltsame Krisen vor sich gegangen. Hier aber glich der „so hoch begabte Heidenapostel dem Meister nicht"; vielmehr gehört er zu „jenen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen, in welchen Narben hievon bleiben für alle Zeit und denen etwas Hartes, Herbes, Düsteres lebenslänglich anhaftet", S. 208. 209. Selbst in der Anschauung Jesu steht er den Synoptikern nach, denn die unmittelbaren Schüler Jesu hatten S. 277 „in der lebendigen Erinnerung an seinen irdischen Wandel doch immer noch einen Faden, der ihre jetzige Vorstellung von ihm mit dem Menschlichen und Natürlichen verknüpfte; dieser verknüpfende Faden aber mangelte dem Paulus, daher ging bei ihm der phantasiegefüllte Ballon ohne Aufenthalt in die Lüfte"; ohnehin war er auch von der Zeitbildung zu sehr afficirt, wie denn Stellen, wie 1. Cor. 1, 5. 45. 2. Cor. 4, 4. nur philonischem Einflusse ihr Dasein verdanken. S. 360. Bei Baur hatte Paulus eine Stelle eingenommen, die eigentlich ihn, nicht Jesum als den Stifter des Christenthums erscheinen liess. Dieses Nimbus wird er von Strauss völlig entkleidet, dem daher auch an der Unterscheidung der Briefe nach der Ächtheit, die sich Baur als eine Hauptaufgabe gesetzt, weiter nichts zu liegen scheint. S. 361. Bezüglich der Evangelien hat sich S. 89 durch den ganzen Gang der Evangelienkritik „die Abfassung derselben in eine Zeit herabgerückt und ist zu einem so secundären Geschäft gemacht worden, dass an Apostel oder auch nur Apostelgehülfen als Verfasser nicht zu denken ist." Die Art, wie die ältesten Evangelien sich bildeten, ist vielmehr die S. 117: „Aus allerlei kürzeren und unvollständigen Aufzeichnungen wurden umfassendere Evangelien zusammengetragen, aber auch diese

noch nicht als etwas ein für alle Mal Fertiges betrachtet, sondern von Zeit zu Zeit durch neue Einschaltungen und Nachträge bereichert. Das waren aber nicht immer solche Stücke, die von Jesu wirklich so gethan oder gesprochen, bis dahin in der mündlichen Überlieferung oder einer dem Verfasser jenes Evangeliums zufällig unbekannt gebliebenen Schrift aufbewahrt worden waren; sondern, wenn im Laufe der Zeiten eine Einsicht aufging, eine Richtung hervortrat, die als unabweisliche Consequenz des christlichen Princips erschien, so nahm man als selbstverständlich an, dass schon Jesus etwas dahin Deutendes gesagt oder gethan haben müsse; daraus entstanden neue Erzählungen und Aussprüche Jesu, die zuerst in der mündlichen Predigt vorgetragen, hernach in die Evangelien eingetragen wurden", so dass die „letzte der Umarbeitungen, welche sonach das Matthäusevangelium erfuhr, in ziemlich späte Zeiten fällt", wie aus der vollständigen Taufformel zu ersehen ist, „die schon ganz an das spätere kirchliche Ritual anklingt". S. 118. Sonach ist das Matthäusevangelium natürlich nicht von dem Apostel, wiewohl man S. 119 ihn als einen ehemaligen Zollbeamten zum Schreiben vorzugsweise geschickt erachtete, aber es ist S. 115 das ursprünglichste und beziehungsweise glaubwürdigste unter allen. Marcus ist S. 132 eine Abkürzung aus Matthäus und Lucas, Lucas steht nach der Zeit seiner letzten Abfassung zwischen Matthäus und Marcus, und sein Evangelium erhielt seinen Namen nur wegen des Zusammenhangs mit der Apostelgeschichte, die aber hinwiederum längst von Baur und Zeller als ungeschichtliche Tendenzschrift nachgewiesen ist. Dasselbe in Bezug auf das vierte Evangelium gethan, „diesen Kampf aufgenommen und auf eine Weise durchgefochten zu haben, wie noch selten kritische Kämpfe durchgefochten worden sind, ist der unvergängliche Ruhm des verewigten D. Baur." S. 108. Zwar gab S. 111 „der grosse Styl, in welchem Baur die Sache behandelte, den Ausfluchtsuchenden willkommene Vorwände an die Hand . . . machte er in der sichern Voraussetzung, dass es mit einer vereinzelten Instanz unmöglich etwas auf sich haben könne, mit derselben allzu kurzen Process, ging bei ihrer Beseitigung mitunter etwas gewaltsam zu Werke, so schrieen alle Kleinkrämer in der Kritik über eine solche Unrichtigkeit in der Rechnung des Grosshändlers, die bei den gewaltigen Ziffern, mit denen er

operirte, gar nicht in Anschlag kommen konnte.“ Die Summe der Rechnung aber weist darauf S. 140, „dass die namhafte Bereicherung, die das vierte Evangelium dem evangelischen Geschichtsstoffe zubringt, eine lediglich scheinbare, das, was es wirklich Geschichtliches enthält, aus den ältern Evangelien genommen, Alles, was darüber hinausgeht, frei gebildet und umgebildet sei. Diesem Urtheile wird sich schwerlich etwas abdingen lassen“, und der Versuch, hinsichtlich der Geschichtlichkeit zwischen den Reden und den Erzählungen zu unterscheiden, ist eigentlich der Grundfehler des Renan'schen Werkes. Zwar bleibt dabei die Möglichkeit, „dass in dem Standpunkte, auf welchen es seinen Christus stellt, doch etwas ist, was wir den älteren Evangelien gegenüber als Berichtigung erkennen müssen“, auch muss man sich S. 141 hüten, die Kluft zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium über Gebühr zu erweitern; es ist das geistigste von allem. Aber freilich auch wieder das sinnlichste von allen, vgl. S. 609. „Sein Tiefsinn erregt unsere Bewunderung, aber in der Art, wie er sich genug thut, spricht er uns zuweilen wie Aberwitz an.“

Mit diesen Principien ist denn schon über die Idee einer göttlichen Offenbarung zum Voraus abgesprochen. Das einzige „Unentbehrliche und Unverlierbare“ im Christenthum ist vielmehr XVII. in dieser Beziehung der Glaube „dass es eine geistliche und sittliche Macht ist, die die Welt beherrscht“ und das Christenthum erscheint bei näherer Betrachtung durch den Entwicklungsgang der griechisch-römischen Bildung S. 179 f. näher vorbereitet als durch den des Judenthums S. 168 f. Eine besondere göttliche Offenbarung würde ja eben die Wunder erfordern, welche mit der modernen Weltanschauung, wie mit der rein geschichtlichen Betrachtung unverträglich sind. Auf allen Religionsgebieten werden S. 146 f. Wunder verlangt, aber auf dem des Christenthums sind sie so gut abzuweisen, wie auf jedem andern, wie denn die Gleichartigkeit der christlichen Wundersagen mit den Legenden von Cyrus, Romulus, Cäsar, Augustus S. 350. 368. 369. 376—78. 387. 572. 269. 429. nach Strauss ganz in die Augen springt. Der Wunderbegriff ist seit Spinoza, noch mehr seit Hume vollkommen abgethan und alle philosophischen Systeme der Gegenwart, die den Namen der Philosophie verdienen, nicht blos die skeptischen und kritischen, nicht blos Mate-

rialismus und Pantheismus, sondern selbst der Theismus [1]), der nämlich noch Anspruch auf philosophische Geltung machen kann, haben über den Wunderbegriff abgeurtheilt. Zwar ist die Auferstehung Jesu auch so noch immer ein Punkt, der der Kritik zu schaffen macht und der somit eingehende Erwägung erfordert, wenn gleich natürlich zum Voraus feststeht, dass der Thatsache des Glaubens der Jünger an die Auferstehung, welcher seinerseits vollkommen zur Erklärung der Gründung der christlichen Kirche ausreicht, etwas Objectives nicht zu Grunde liegen könne. Strauss gesteht selbst S. 288: „hier stehen wir an einer entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich geschichtlichen Ansicht für das L. J. bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben oder uns anheischig machen müssen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu ohne ein entsprechendes wunderbares Factum begreiflich zu machen", er gesteht, dass diese Frage „ganz unmittelbar den Lebensnerv alles bisherigen Christenthums berührt." Zu ihrer Lösung verschmäht er nun zunächst die Annahme des Scheintodes S. 591, da nicht nur die für dessen Möglichkeit bei der Kreuzigung von Josephus angeführten Fälle eher das Gegentheil beweisen, sondern auch „ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgegangener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger und am Ende doch dem Tode Unterliegender auf die ersten Jünger unmöglich den Eindruck des Lebensfürsten machen konnte, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag". Dagegen gibt für Strauss den, wie er glaubt, zureichenden Erklärungsgrund für den Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu ab eine (ja auch von Renan nach Marc. 16, 1 angenommene) Hallucination der Maria Magdalena und die längst nach der Theorie der Tübinger Schule in 1 Cor. 15, 8 angezeigte Vision, wie sie namentlich bei Paulus, dessen „Pfahl im Fleisch" auf „krampfhafte, vielleicht epileptische Zufälle" hinweise und „dessen Natur überhaupt auf historische Untersuchung eines objectiven Thatbestandes nicht angelegt war", leicht zu erklären sei. So finden sich denn keine

1) Wogegen oben S. 87 Zeller's Äusserung zu vergleichen wäre.

wirklichen Augenzeugen für das Objective der Thatsache und auch Stellen in der Offenbarung, die ja dem wirklichen Apostel Johannes zuerkannt wird, wie 2, 8 mit seinem ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν (Aorist) „führen über den allgemeinen Glauben, dass Jesus . . . nun unsterblich wieder lebe, nicht hinaus". S. 289. Einige Schwierigkeit macht allerdings die so frühe Entstehung des Glaubens an die Thatsache der Auferstehung mit der τρίτη ἡμέρα, aber die Hinweisung auf das leere Grab, das für die Jünger allerdings ein bedeutender Beweis den Feinden gegenüber hätte sein können, konnte ja möglicherweise S. 312 dadurch ihnen abgeschnitten sein, „dass Jesus vielleicht mit andern Hingerichteten an einem unehrlichen Orte verscharrt ward," wo die Jünger gleich von Anfang an, „nicht die lockende Gelegenheit hatten, nach seinem Grabe zu sehen"; jedenfalls war nach 1. Mos. 2, 2. Hosea 6, 2 der dritte Tag sprüchwörtlich für eine kurze Zeit überhaupt und beweist also nur, wie der Auferstehungsglaube noch bei Lebzeiten der Apostel aufkommen konnte. Damit ist denn entschieden über die

Person Christi. Für Strauss geht sie in der Person „Jesu" unter S. 318 „der Glaube an Jesus als den Messias, der durch seinen gewaltsamen Tod einen scheinbar tödtlichen Stoss erlitten hatte, hatte sich von innen heraus, auf dem Wege des Gemüths, der Einbildungskraft und des aufgeregten Nervenlebens wieder hergestellt . . . aber die phantastische Form dieser Wiederherstellung blieb von jetzt an auch für die Art maasgebend, wie sein Bild angeschaut, seine Reden, Thaten und Schicksale aufbewahrt wurden; sein ganzes Leben hüllte sich in eine Glanzwolke, die es immer mehr über das Menschliche hinaushob, aber auch der natürlichen und geschichtlichen Wahrheit immer mehr entfremdete." Seine Präexistenz lebt fast allein im Kopfe des Johannes, dessen Logoslehre durch Philo S. 361, namentlich aber auch durch die Stoiker S. 362 vorbereitet war, wie denn auch sonst der Stoicismus S. 183 durch seinen Gottesbegriff und durch seine Lehre, dass alle Menschen Brüder seien, dem Christenthume vorgearbeitet hatte und in dem Strauss'schen Sublimat des Christenthumes, dem Glauben an eine „sittliche Macht, die die Welt beherrscht" XVII. zu Ehren kommt. Weiter muss man „von der für jede geschichtliche Betrachtung tödtlichen Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu" S. 195 lassen, wiewohl an-

zunehmen ist, dass die innere Entwicklung Jesu im Ganzen stetig, (ohne ein düsteres Ringen oder manche Verirrungen, die im späteren Leben hätten Spuren hinterlassen müssen) „ohne gewaltsame Krisen vor sich gegangen sei,“ S. 208. 209, wie denn S. 207. 208 die heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung, dieses Heitere, Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüthes heraus, „das Hellenische in Christo“, der Grundzug seines Wesens ist. Aber, und damit fällt auch seine specifische Dignität und normale Autorität, „stünde einmal einer auf, in welchem der religiöse Genius der neueren Zeit ebenso von vornherein Fleisch geworden wäre, wie in Jesu der des seinigen, so würde ein solcher schwerlich . . . sich an den Vorgänger anlehnen, sondern dessen Werk im selbstständigen Geiste weiter führen.“ Die Johanneische Anschauung von Christo S. 201, ist durchaus ungeschichtlich, denn ein Mensch kann solche Reden über sich selbst „bei gesundem Kopf und Herzen nicht geführt haben“ und S. 202 Stellen, wie Joh. 14, 9 „hat nie ein Mensch von wahrer Religiosität sprechen, wohl aber ein begeisterter Verehrer aus späterer Zeit denjenigen, den er sich gewöhnt hatte, als menschgewordenen Untergott zu betrachten, sprechen lassen können.“ Die synoptischen Stellen, welche Anklänge an die Johanneische Anschauung enthalten, wie Matth. 11, 27. 28, 28. 22, 41. 7, 21 lassen sich leicht beseitigen als „ein Ansatz“ zum — d. h. wohl eine Interpolation vom — Johanneisirenden Standpunkte; überdiess — darin zeigt sich eine neue Methode der „geschichtlichen Forschung“ — steht Matth. 11, 27 ganz vereinzelt, und wieder, was Matth. 22 zu enthalten scheint, „die Voraussetzung einer höheren Natur im Messias, haben die Synoptiker Jesu nie in den Mund gelegt.“ S. 223. Zwar finden sich gerade bei ihnen besonders die eschatologischen Reden — „ein allerdings sehr misslicher Umstand, bei welchem wir einem entscheidenden Punkte gegenüberstehen,“ wie bei der Auferstehung S. 336 — Reden, die wir ohne eine „Dosis Schwärmerei“ bei Jesu nicht werden zurechtlegen können. Wenn er aber vollends S. 241 „nach sämmtlichen Evangelien, wenn diesen noch irgend eine historische Geltung soll zukommen können, von dem vorbereitenden Diesseits ein vollendendes Jenseits ... unterscheidet und den Eintritt dieser Vollendung an eine wunderbare, von Gott

herbeizuführende Weltveränderung und zudem den Eintritt dieses idealen Vergeltungsstandes an seine eigene Person geknüpft hat, so muss uns das wie eine unerlaubte Selbstüberhebung erscheinen," die nur erklärbar wird, wenn Jesus nach Daniel 7. die Überzeugung hatte, der Messias zu sein. Hatte er diese mit Recht oder Unrecht — diese Frage bringt hier Strauss nicht zur Entscheidung und doch ist sie es gerade, die ihrerseits über Recht oder Unrecht des Standpunkts der „geschichtlichen Forschung" entscheidet. Für diese aber ist ja „Jesus entweder gar nicht oder nur als Mensch vorhanden." Damit ist auch über den dogmatischen Locus,

Werk Christi, der Stab gebrochen. (S. XVIII): „So lange das Christenthum als etwas der Welt von aussen gegebenes, Christus als ein vom Himmel gekommener, seine Kirche als eine Anstalt zur Entsündigung der Menschen durch sein Blut betrachtet wird, ist die Geistesreligion selbst ungeistlich, das Christenthum jüdisch gefasst. Erst, wenn erkannt wird, dass im Christenthum die Menschheit nur ihrer selbst tiefer, als bis dahin sich bewusst geworden, dass Jesus nur derjenige Mensch ist, in welchem dieses tiefere Bewusstsein zuerst als eine sein ganzes Leben und Wesen bestimmende Macht aufgegangen ist, dass Entsündigung eben nur im Eingehen in diese Gesinnung, ihrer Aufnahme gleichsam in das eigene Blut zu finden ist, erst dann ist das Christenthum wirklich christlich verstanden." Die Gnadenmittel sind eine Reihe von Handlungen XVIII. „nicht besser als die altjüdischen Cerimonien," und S. 624 „die Seligkeit des Menschen, oder verständiger gesprochen, die Möglichkeit, dass er seine Bestimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte enthülle und damit auch des entsprechenden Maasses von Wohlsein theilhaftig werde," kann nicht vom Glauben an diesen historischen Christus abhängig gemacht werden. Von ihm ist S. 626 so der ideale Christus, das ideale Musterbild der Menschheit zu unterscheiden, zu welchem Jesus die wesentlichen Züge der Duldung, Milde und Menschenliebe zugebracht, und der Kritiker glaubt S. 627 „keinen Frevel am Heiligen zu begehen, sondern ein gutes und nothwendiges Werk zu thun, wenn er . . . für ihr Seelenheil die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild verweist, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst in's Licht gesetzt hat, das aber als An-

lage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der gesammten Menschheit sein kann."

So schliesst das Werk des neusten Stoicismus, des „Christenthums ohne Christus", mit welchem nicht blos das ganze Dogma der Kirche umgestossen, sondern die ganze dogmengeschichtliche Entwicklung zur planlosesten Zweckwidrigkeit herabgesetzt wird; die ganze Geschichte des Christenthums wird zur Parodie auf die „sittliche Macht, die die Welt beherrscht," und die demnächst vollendeten zwei Jahrtausende der Menschheit unter dem Zeichen des Kreuzes sind Rhapsodieen über eine Dichtung, aber als Ilias ohne Odyssee!

Druckfehler.

Seite	96	Linie	21	von	oben	lies	οὔτε statt ὅτι.
—	139	—	21	—	—	—	in den Geist statt des Geistes.
—	156	—	2	—	unten	—	consensu statt consensus.
—	195	—	7	—	oben	—	αἰτίαν τῶν statt αὐτῶν.
—	328	—	4	—	—	—	die der statt der der.
—	364	—	4	—	—	—	τῆς ἀνθρ... statt τὰς νῆθρ...

Anhang.

Zeittafeln für die Dogmengeschichte

mit Rücksicht auf

Kirchen- und Cultur-Geschichte.

I. Alte

Erster

Römische Kaiser.	Beschränkung und Ausbreitung des Christenthums.	Kirchenlehrer.
54—68 Nero.		
	64 Erste Christenverfolgung.	
70 Zerstörung Jerusalems unter Vespasian durch Titus.	Paulus todt.	Apostolische Väter: Barnabas, Hermas.
81—96 Domitian.	95 Zweite Verfolgung in der umkommt.	Clemens rom.
96—98 Nerva.		
98—117 Trajan.	101 Dritte (sog.) Verfolgung.	116 Ignatius, Bischof von Antiochien †.
117—138 Hadrian.		Polycarp in Smyrna †169. Papias von Hierapolis. 130 Quadratus und Aristides, erste Apologeten.
138—160 Antoninus Pius.		
		Hegesipp.
160-180 Antoninus Philosophus (MarcAurel).	166 Vierte Verfolgung.	Apologeten. 165 Justinus Martyr †. Athenagoras. Tatian. Theophilus v. Antiochien. Melito von Sardes. Claudius Apollinaris von Hierapolis.
		177—202 Irenäus in Lyon.
193—211 Septimius Severus.		
	201 Fünfte Verfolgung.	
		211 Clemens Alex. †. 220 Tertullian †.

Zeit.

Zeitraum.

Häretiker.	Concilien.	Römische Bischöfe.
Gnostiker: Cerinth in Kleinasien.		
125—140 Basilides in Alexandrien. Saturnin.		
140 Marcion aus Sinope in Rom. 150 Ophiten in Ägypten. Montanisten in Phryg.		157 Anicet in Rom: Verhandlungen mit Polycarp über die Osterfeier.
170 Bardesanes in Edessa.		
180 Die Unitarier: Praxeas, Theodot, Artemon.		
		192 Victor in Rom. 196 Paschastreit. 200 Zephyrinus.
	Mit dem Anfang des 3ten Jahrhunderts beginnen regelmässige Synoden in Kleinasien.	

Römische Kaiser.	Beschränkung und Ausbreitung des Christenthums.	Kirchenlehrer.
235 Maximin.	Sechste Verfolgung.	
		247—65 Dionysius Alex.
249—51 Decius.	Grosse Verfolgung (7.)	
253 Valerian.		
		254 Origenes †.
	257 Achte Verfolgung.	258 Cyprian in Carthago †.
268 Claudius.	268 Neunte Verfolgung.	
284—305 Diocletian.		
		300 Lactanz.
	302 Christenthum in Armenien durch Gregorius Illuminator. 303 Schwere Christenverfolgung.	
		312 Alexander von Alexandrien.
323 Kaiser Constantin Christ.		
	326 Frumentius u. Ädesius in Äthiopien.	

Zeit.

Zeitraum.

Häretiker.	Concilien.	Römische Bischöfe.
230 Noët.	230 in Alexandrien. Origenes excommunicirt.	
(233—305 Neuplatoniker Porphyrius.)		
240 Beryll von Bostra.	244 Bostra wegen Berylls.	
250 Sabellius in Ptolemais.	251 ff. Carthago wegen Ketzer- u. Kindertaufe.	
Novatianer.		253 Stephanus v. Rom. Streit über die Ketzertaufe mit Cyprian.
260 Paul von Samosata, Bischof in Antiochien.	265 Antiochien wegen Paul von Samosata.	260 Dionysius von Rom.
270 Mani.		
Anfang des donatistischen Streits.	305 Elvira: Bilderverbot, strenge Kirchenzucht.	
	314 Arles gegen die Donatisten.	314 Silvester.
	318 Ancyra: Stufen der Kirchenbusse.	
319 Anfang des arianischen Streits.		
	321 Alexandrien: Arius verbannt.	
	325 *I Oecum. nicaen.* ὁμοούσιος. Arius excommunicirt mit Eusebius Nicom., Theognis von Nicäa. – Entscheidung der Osterfeier. Festsetzung zweier jährlicher Provinzialsynoden. 3 Patriarchate: Rom, Alexandrien, Antiochien.	

Daten aus der Kirchengeschichte.	Griechische Kirche.	Lateinische Kirche.
	326 Athanasius Bischof in Alexandrien.	
	330—90 Gregorius Nazianzenus.	
337 Bischof Julius in Rom.		
	350 Cyrill v. Jerusalem.	
		354 Augustin in Tagaste geboren.
361 Julianus apostata. Ulfilas Bischof der Gothen.		
	368—402 Epiphanius v. Cypern.	368 Hilarius Pictav.
	373 Athanasius †.	
		374 Ambrosius in Mailand.
		375–400 Martin v. Tours.
	378—394 Diodor von Tarsus.	
379 Theodosius d. G.	379 Basilius d. G. †.	
		382—420 Hieronymus.
		385 Augustin von Ambrosius getauft.

Zeit.

Zeitraum.

Häretiker.	Concilien.
Quartodecimaner. Audianer. 334 Semiarianer: Basilius Bischof in Ancyra. Georg v. Laodicäa. 336 Arius †.	
	341 Antiochien: Einrichtung der Metropolitanverfassung. Zurücksetzung der χωρεπίσκοποι.
Marcell von Ancyra. Photin. Exukontier: Aëtius, Eunomius.	343 Antiochien. Formula macrostichos. 347 Sardica. Appellation an Rom gestattet. Wirkungskreis der verschiedenen Kirchenämter festgesetzt.
	351 ff. Sirmium in Sachen des Semiarianismus.
Macedonius (Pneumatomachen).	358 Ancyra. ὁμοιούσιος. 360 Constantinopel. ἀνόμοιος verdammt.
	362 Alexandrien unter Athanasius: Gottheit des h. Geistes.
Apollinaris von Laodicäa. (An der Stelle des menschlichen νοῦς göttlicher λόγος in Christo.)	364 Laodicäa. Canon. Sonntagsfeier. Apollinaris verdammt.
	381 Oecum. II. Constantinopol. Gottheit des heil. Geistes sanctionirt, womit die Trinitätslehre abgeschlossen. — Patriarchat Constantinopel.
Priscillian hingerichtet.	
	389 Carthago. Cölibat.

Daten aus der Kirchengeschichte.	Griechische Kirche.	Lateinische Kirche.
		390 Jovinian.
	392 Didymus in Alexandrien.	
		393 Augustin Bischof zu Hippo regius.
	394 Gregor Nyss. †.	
395 Theilung des Römischen Reichs. Arcadius im Osten. Honorius im Westen.		
	397-407 Chrysostomus in Constantinopel.	
401 Alarichs Einfall in Italien.		
	407—428 Theodor in Mopsvestia.	410 Rufinus †.
	412—44 Cyrill von Alexandrien.	
414 Pulcheria Augusta.		
	427 Theodoret v. Cyrus.	
		429 Prosper von Aquitanien.
430 Patrik in Irland.		430 Augustin †. Vincenz Lerin.
	434 Rabulas v. Edessa. 436 Ibas.	
		440—61 Leo d. G.
	444 Dioscur Alex. 447 Flavian Constantin.	
448 Eudoxia.		
451 Schlacht auf den katalaunischen Feldern.		
	471 Acacius Patriarch von Constantinopel.	Remigius von Rheims.
476 Ende des weström. Reichs. Odoacer.		

Häretiker.	Concilien.
	393 Hippo regius.
Pelagius in Rom.	
	397 Carthago: Canon. Kindertaufe.
	404 Carthago: Aussöhnung mit den Donatisten.
410 Cassian in Massilia, Semipelagianer.	412 Carthago gegen Pelagius.
Salvian in Gallien.	
Nestorius: συνάφεια beider Naturen in Christo.	431 Oecum. III. Ephes. Nestorius verdammt.
Faustus von Riez † 480.	449 Räubersynode in Ephesus.
Eutyches: Vermischung beider Naturen.	
	451 Oecum. IV. Chalcedon. Nestorius und Eutyches verdammt (ἀχωρίστως, ἀδιαστάτως, ἀναλλοιώτως, ἀτρέπτως). — Patriarchate von Constantinopel und Jerusalem. Rechte der Metropoliten. Rücktritt der Ordinirten verboten.
Monophysiten. Timotheus Ailuros, Patriarch in Constantinopel 457.	471 Antiochien gegen Petrus Fullo.
	475 Arles in Sachen des Semipelagianismus.

Daten aus der Kirchengeschichte.	Griechische Kirche.	Lateinische Kirche.
	482 Kaiser Zenos Henotikon.	
	484 Durch das Anathema des Felix von Rom über Petrus Mongus, Petrus Fullo und Acacius, Trennung beider Kirchen — 519.	
		492 Gelasius von Rom.
493 Ostgothenkönig Theodorich.		
496 Frankenkön. Chlodwig nach dem Siege bei Zülpich Christ.	Dionysius.	496 Anastasius in Rom, für das Henotikon.
		498 Symmachus.
	500 Boëthius.	
		514 Hormisdas in Rom.
515 Mönchsregel des Benedict v. Nursia.		
		520 Fulgentius v. Ruspe.
526–65 Justinian I.		
		530—56 Dionysius Exiguus.
	536—52 Mennas Patriarch in Constantinopel.	
		537 Vigilantius als Patriarch in Rom eingesetzt.
548 Kaiserin Theodora †.	—58 Theodorus Askidas Metropolit in Cäsarea.	
		578 Pelagius in Rom.
	582 Johannes νηστεύων.	
		590 Gregor d. G.
596 Mission des Augustin in England.		

Zeit.

Zeitraum.

Häretiker.	Concilien.
482 Durch Annahme des Henotikon der Monophysit Petrus Mongus Patriarch in Alexandrien 491. Losgetrennt von der Gemeinschaft mit ihm die Acephali.	
485—88 Petrus Fullo Patriarch in Alexandrien.	
Theilung der Monophysiten in verschiedene Secten.	
	529 Orange (Arausio) und Valence: Verdammung des Semipelagianismus.
545 Jacob Baradai.	
	548 Constantinopel de tribus capitulis.
	553 Oecum. V. Constantinopel. Verdammung des Origenes und der drei Capitel.
560 Johannes Philoponus. Conon von Tarsus.	
	589 Toledo: filioque.

II. Mittlere Zeit.

Erster Zeitraum.

Kirchengeschichtliches.	Concilien.	Theologen.
602 Kaiser Phokas.		
		604 Gregor d. G. †.
610 Heraklius.		610 Sergius Patriarch in Constantinopel, Monothelet.
622 Mohammeds Flucht.		
		625-38 Honorius in Rom.
	630 ff. Monotheletenstreit.	630 Cyrus in Alexandr. Sophronius in Jerusalem.
	638 Ἔκθεσις des Heraklius und Sergius, — für ἓν θέλημα.	
		639 Pyrrhus in Constantinopel.
641—68 Constans II.		641 Johann v. Rom verdammt den Monotheletismus.
	648 Τύπος des Constans, 649 von Martin in Rom verdammt.	—62 Maximus confessor.
668—85 Constantin IV. Pogonatus.		
		673—735 Mai 26 Beda venerabilis.
678 Pipin von Heristal.		
	680 Oec. VI. Constantinopel. Monotheletismus verdammt.	
685—711 Justinian II.		
		687 Sergius in Rom.
	692 *Trullanicum* (quinisextum) zur Ergänzung von 5/6. – Priesterehe erlaubt.	
		695 Callinicus in Constantinopel.
713 Kaiser Anastasius II.		
717—41 Leo III. Isauricus.		
719 Bonifacius Apostel der Deutschen.		
		730—60 Johannes Damascenus.
732 Carl Martels Sieg bei Poitiers.		735—804 Mai 19 Alcuin.
741—75 Constantin Kopronymos.		
750—821 Benedikt von Aniane.		

II. Mittlere Zeit.

Erster Zeitraum.

Kirchengeschichtliches	Concilien.	Theologen.
753 Almansor in Bagdad.		
	754 Constantinopel. Bilder verworfen.	
771-814 Carl d. G.		
780 Constantinus Porphyrogenitus, unter Vormundschaft seiner Mutter Irene.		780 Paulus Diaconus.
	787 Oec. VII. = 2 nicæn. Bilder unter τιμητικὴ προσκύνησις gestattet. Brod und Wein nach der Consecration nicht mehr ἀντίτυπα, sondern wirklich Leib und Blut Christi.	
	789 Aachen. Apokryphen in den Canon aufgenommen.	
	794 Frankfurt. Gegen Bilderverehrung. Adoptianischer Streit entschieden.	Adoptianer: Felix von Urgellä. Elipandus v. Toledo.
		795-826 Theodorus Studites.
800 Carl d. G. Kaiser.		
801—65 Febr. 3 Ansgar.		804 Fredegisus.
812-20 Leo V. Armenicus.		
814 Ludwig d. Fromme.	813 Mainz. Feste im Abendland.	
	815 Constantinopel. Bilder verworfen.	
		816—840 Agobard von Lyon.
		821 Claudius von Turin.
		822 Rhabanus Maurus.
		831—51 Paschasius Radbertus.
c. 840 Pseudoisidor. Decretal.		Walafrid Strabo.
	842 Constantinopel für die Bilder. Eudoxia.	845—82 Hinkmar von Rheims.

II. Mittlere Zeit.

Erster Zeitraum.

Kirchengeschichtliches.	Concilien.	Theologen.
	Erster Abendmahlsstreit.	845—70 Ratramnus. Scotus Erigena. Lupus; Prudentius, Florus magister.
	853 Prädestinationsstreit gegen Gottschalk unter Hinkmar v. Rheims in Chiersy (Caresiacum) entschieden.	853 Remigius von Lyon.
	855 Synode zu Valence unter Remigius.	
858 Nicolaus I. in Rom.		858 Photius Patriarch in Constantinopel.
866 Photii epistola encyclica.		
867 Basilius Macedo.		867 Photius abgesetzt.
		868 Gottschalk †.
Methodius und Cyrillus in Bulgarien.	869 Oec. VIII. Constantinopel. Photius abgesetzt.	
871 Alfred in England.		
881—936 Päpstl. „Pornokratie."		
		924—72 Ulrich von Augsburg.
		928—74 Ratherius von Verona.
936 Otto I. (sächsisches Haus) Kaiser —962.		
942 Odo in Clugny †.		
987 Hugo Capet.		
988 Wladimir Christ.		
999 Papst Silvester II. (Gerbert).		
1000 Boleslaw führt in Polen das Christenthum ein.		
1015 Canut d. G.		
		1021 Romuald von Camaldoli.
		1030 Berengar in Tours.
1039 Heinrich III. (fränkisches Kaiserhaus).		
		1040 Lanfranc in Bec.
		1045 Petrus Damiani.

II. Mittlere Zeit.

Erster Zeitraum.

Kirchengeschichtliches.	Concilien.	Theologen.
	1046 Sutri. Durch Heinrich III. wieder Ein Papst eingesetzt: Clemens II. v. Bamberg.	
1049 Leo IX. Einfluss Hildebrands.		
	1050 Vercelli. Zweiter Abendmahlsstreit gegen Berengar entschieden.	
	1054 Durch Michael Cärulareus dauernde Trennung der abendländischen u. morgenländischen Kirche herbeigeführt.	
	1059 Des Nikolaus Decret wegen der Papstwahl durch Cardinäle anerkannt.	

II. Mittlere

Zweiter

Geschichtliche Ereignisse.	Papstthum.	Concilien.
1060 Philipp I. v. Frankreich.		
Heinrich IV. — 1106.	1073—85 Gregor VII.	
		1075 Rom unter Gregor; Simonie; Investitur; Cölibat.
		1078—79 Rom: Berengars Widerruf.
1079 Christenthum in Schweden durch Inge.		
	1088 Urban II.	
		1092 Soissons gegen Roscelin.
		1095 Clermont: Beschluss der Kreuzzüge.
1096 Erster Kreuzzug unter Gottfried von Bouillon.		
	1099 Paschalis II.	
1106 Heinrich V.		

Zeit.

Zeitraum.

Theologen.	Secten.	Mönchsorden.
		(800 Benedict v. Aniane. 910 Clugny durch Berno gestiftet. 980 Camaldulenser durch Romuald. 1040 Gualbert von Valombroso.)
1063 Anselm Prior zu Bec. 1093 Erzbischof in Canterbury. †1109. 1070 Lanfranc Erzbischof in Canterbury. 1074 Theophylact von Achrida.		
		1084 Carthäuser v. Bruno gestiftet.
1088 Berengar †. 1089 Roscelin.		
		1098 Cisterzienser durch Robert.
	Bogomilen.	
1100—1132 Hildebert von Tours.		1100 Orden von Fontevraud: Robert von Arbryssel.
	1104 Peter de Bruis.	
1110 Wilhelm v. Champeaux. Odo von Cambray. 1115 Abälard Lehrer der Theologie in Paris † 21 April 1142.		

II. Mittlere

Zweiter

Geschichtliche Ereignisse.	Papstthum.	Concilien.
1118 Johannes Comnenus.	1118 Calixt II.	
		1121 Soissons gegen Abälard.
		1122 Wormser Concordat.
		1123 IX. Oec. = 1 lateran. Bestätigung des Concordats.
1124 Otto von Bamberg in Pommern (7 Sacramente).		
		1129 Toulouse: Verbot des Bibellesens.
1137 Conrad III. von Hohenstaufen.		
		1139 X. Oec. = 2 lat. Verdammung Arnolds von Brescia.
1147 Zweiter Kreuzzug unter Conrad III. und Ludwig v. Frankreich.		
1152 Friedrich I. Barbarossa.	Decretum Gratiani.	
1154 Heinrich II. (Plantagenet.)	1154 Hadrian IV.	
	1160 Alexander III.	
		1179 XI. Oec. = 3 lat. Papstwahl nur bei zwei Dritteln giltig. Bann gegen die Katharer.

Zeit.

Zeitraum.

Theologen.	Secten.	Mönchsorden.
1115 Bernhard in Clairveaux.		
1118 Euthymius Zigabinus †.	Tanquelin in Brabant. Heinrich in Südfrankr.	1118 Johanniterorden durch Raimund v. Puis; Templerorden durch Hugo von Payens.
1120—56 Petrus Venerabilis, Abt v. Clugny.		
		1126 Prämonstratenser durch Norbert.
1131—40 Hugo a. S. V.		
	1140 Eudo de Stella. Arnold von Brescia † 1155.	
1141 Robert Pulleyn in Oxford und Paris † 1153; Gilbert v. Porret.	Katharer.	
1144 Otto v. Freisingen.		
1150–73 Richard v. S. V. -1205 Alanus ab insulis.		
1159 Petrus Lombardus Bischof v. Paris † 1164.	1160 Petrus Waldus.	

Geschichtliche Ereignisse.	Papstthum.	Concilien.
	1185 Urban III.	
1189 Dritter Kreuzzug unter Barbarossa.		
1190 Vierter Kreuzzug unter Richard Löwenherz und Philipp II. von Frankreich.		1190 Narbonne. Verdammung der Waldenser.
	1198 Innocenz III.	
1199 Johann ohne Land.		
1202 Dschingiskhan.		
1215–50 Friedrich II.		1215 XII. Oec. = 4 lat. Sanction der Transsubstantiation. Ohrenbeichte. Messe.
	1227 Gregor IX.	
1228 Fünfter Kreuzzug unter Friedrich II.		
	1243 Innocenz IV.	
		1245 Lyon, Oec. XIII. Absetzung des Kaisers.
1249 Sechster Kreuzzug unter Ludwig IX. in Ägypten.		
1261 Michael Paläologus.	1261 Urban IV.	
1265–1321 Dante.	1265 Clemens IV.	

Zeit.

Zeitraum.

Theologen.	Secten.	Mönchsorden.
1180 Walter v. S. V.		
		1190 Deutschorden.
1200 Nicetas Choniates. Universität Oxford.		
		1201 Augustiner.
		1206 Dominikanerorden.
	1209 Kreuzzug gegen die Albigenser.	
		1210 Franziskanerorden.
	1214 Conrad von Marburg, Inquisitor in Deutschland.	
	1227 Inquisition in Südfrankreich.	
1230—45 Alexander v. Hales.		
		1238—75 Raimund von Pennaforte, dritter General der Dominicaner.
1239—80 Albert d. G.		
1240—63 Hugo de S. Caro.		
1250 Sorbonne in Paris.		
1255—1274 Thomas Aquin.		1255 Servitenorden.
1257—74 Bonaventura.		
1260—93 Roger Baco.		
	1264—86 Gregorius Abulfaradsch (bei den Jacobiten).	

Geschichtliche Ereignisse.	Papstthum.	Concilien.
1267—70 Siebenter Kreuzzug unter Ludwig IX. in Tunis.		
1268 Conradin enthauptet.		
	1271 Gregor X.	
1273 Rudolf v. Habsburg.		
		1274 Lyon, Oec. XIV. Anordnung des Conclaves bei der Papstwahl.
1283 Philipp IV. der Schöne v. Frankreich.		
	1294 Bonifacius VIII.	
	1296 Bulle clericis laicos.	
	1302 Unam sanctam.	
1304—1374 Juli 20 Petrarca.		
	1305 Clemens V.	
	1308–76 „Babylonische Gefangenschaft" der Päpste.	
		1311 Vienne, Oec. XV: hebt den Tempelorden auf.
1328 Philipp VI. in Frankreich (Valois).		
1333—70 Casimir d. G.		
1341 Johannes Paläologus.	1342 Clemens VI.	
	1343 Bulle Unigenitus. Jubeljahr. Thesaurus ecclesiae.	
1344—54 Rienzi.		
1366 Tamerlan.		
	1378 — 1417 Grosses Schisma (Urban VI. in Rom. Clemens VII. in Avignon).	
		1382 Londen gegen Wiklef.
1386 Schlacht bei Sempach.		

Zeit.

Zeitraum.

Theologen.	Secten.	Mönchsorden.
1270 Raimund Martini.		
		1272 Dez. 13 Franziscanerprediger Berthold †.
1292–1316 Ägidius Colonna.		
1308 Duns Scotus †.		
1320—34 Durandus de S. Porciano.		
1340 Nicolaus a Lyra †.		
1343 W. Occam †.		
1346 Th. Bradwardin. †. 1347 Universität Prag. 1350—61 Tauler.		
—73 Suso in Ulm.	1373 Juli 6 Huss geb. 1377—84 Wiklef.	
—81 Rusbrock.		
1385 Peter d'Ailly. Nicolaus v. Clamenges.		

Geschichtliche Ereignisse.	Papstthum.	Concilien.
1399 Haus Lancaster in England.		1409 Pisa wählt Alexander V.
		1414—1418 Oec. XVI. Constanz. Auch der Papst den Concilien unterthan. Martin V. gewählt; Huss verbrannt 6 Juli 1414.
	1417 Martin V.	
1429 Mädchen von Orleans.		
	1431 Eugen IV.	1431—1446 Oec. XVII. Basel. Hussitenkrieg beigelegt.
1437—39 Albrecht II. von Östreich.		
1439—93 Friedrich III.		1439 Florenz. Unionsversuche mit der griechischen Kirche. Fegfeuer.
1440 (?) Buchdruckerkunst.	1447 Nicolaus V.	
1453 Fall Constantinopels.		
	1458 Pius II. (Äneas Silvius.)	
1462 Iwan Wasiljewitsch.		
1468 Febr. 24 Guttenberg †.		
1482 Heinrich VII. (Tudor) in England.		
1483 Raphael geboren, 8 März.		
1492 Entdeckung America's.		
1493-1519 Maximilian I.		
		1511–12 Pisa zu weiterer Reform.
		1512—17 XVIII. Oec. = 5 lat. Gegenconcil.

Zeitraum.

Theologen.	Secten.	Mönchsorden.
1395—1429 Gerson.		
	1416 Hieronymus von Prag.	
1430 Bessarion.		1430 Franciscus de Paula, Stifter der Minimi.
1440 Raimund von Sabunde.		
	1456 Böhmische Brüder.	
1457 † Laurentius Valla.		
	1470 Thomas Torquemada, Grossinquisitor in Spanien.	
1471 Thomas a Kempis †.		
	1489 J. Wessel †.	
		1491 Ignatius Lojola geb.
1495 Gabriel Biel †.		
	1498 Savonarola †.	
1499 Marsilius Ficinus †.		

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
	1483–1546 Luther.		
		1484 — 1531 Zwingli.	
1500 Heinr. VIII. v. England.	1497 — 1560 Melanchthon.		
		1509 Juli 10 Calvin – 64.	
1515 Franz I. von Frankreich.	1517 Oct. 30. Mit den 95 Thesen Anfang der Reformation.		1515 Filippo Neri geb.
1519 Carl V.	1519 Religionsgespräch in Leipzig zwischen Luther und Eck.	1519–1605 Beza.	
1521 Reichstag in Worms.	1521 Melanchthon's loci.		1521 Leo X. †. Hadrian VI.
	1522—86 Chemniz in Wittenberg.		1523 Stiftung des durch Ignatius
1524 Bauernkrieg.			1524 Theatiner durch Caraffa.
	1525 Abendmahlsstreit.		
	1527 Durch den Reichstag in Westeräs Reformation in Schweden.		
	1528 Grosses Bekenntniss v. A. M.		1528 Capuziner.
1529 Reichstag in Speier.	1529 Luthers großer und kleiner Catechismus.		
	— April „Protestanten."		
	— Oct. Religionsgespräch über das Abendmahl zu Marburg.		
	1530 *Confessio augustana.*	1531 Ökolampad u. Zwingli †, 11 Okt. Bullinger in Zürich.	
	1530—92 Nic. Selnekker.		

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
		1473 Febr. 19. Copernikus geb.
		1474 Sept. 8 Ariost.
		—1564 Michel Angelo.
1486—1536 Erasmus.		
	1490—1561 Schwenkfeld.	
	1505—61 Menno.	
1511—97 Canisius.		
		1519 Leonardo da Vinci †.
		1520 März 8 Raphaël †. Goudimel geb.
	1521 Thomas Münzer.	
		1522 Reuchlin †.
Jesuitenordens Loyola.		
		1524 Camoens † 1579.
	1525—62 L. Socin.	

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
		1531 Confessio tetrapolitana. — 1 helvetica.	
	1534 Luthers Bibelübersetzung vollendet. Reformat. in Württemberg.		1534—49 Paul III.
1536 Schmalkaldischer Bund.	1536 Wittenberger Concordienformel.		
	1537 Articuli Smalcaldici.		
	1538 Antinomistischer Streit.	1539 VI Artikel der englischen Kirche.	1538 — 84 Carlo Borromeo.
		1540 Calvin in Genf.	1540 Jesuitenorden v. Paul III. bestätigt.
	1541 Religionsgespräch in Regensburg.		
	1543 Braunschweig lutherisch.		
			1544 Ursulinerinnen.
	1545 Curpfalz lutherisch.		1545 — 63 *Conci-* Oec. XIX.
	1546 Febr. 18 Luther †.		
1547 Schmalkaldischer Krieg.	1548 Augsburger Interim.		
	1549 Leipziger Interim. Adiaphoristischer Streit.	1549 Consensus Tigurinus.	1550 Julius III.
		1551 Cnox, Reformat. Schottlands † 1573.	
1552 Passauer Vertrag.		1552 Cons. Genevensis.	1552 Franz Xaver in Indien †.
	1553 Streit über die guten Werke.		
1555 Augsburger Religionsfriede.			1555 Paul IV.

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
		1533 Ariosto †. 1534 Correggio †.
	1537 Mennoniten.	
	1539—1604 F. Socinus.	
1542-1620 Bellarmin.		
		1543 Copernikus † 24 Mai.
		1544 März 11 Tasso geb. † 1595. Titian † 1576.
lium Tridentinum =		
		1549—1616 Cervantes.
	1553 Servet in Genf verbrannt.	
		1555 Palestrina † 1594.

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
1556—64 Ferdinand I. —98 Philipp II.	1556 Brenz, Jacob Andreä in Württemberg.	1556 März 21 † Cranmer.	1556—65 Lainez.
	1557 Synergistischer Streit.		1557 Index librorum prohibendorum.
1558-1603 Elisabeth in England.	1558 Bugenhagen †.		
			1559 Pius IV.
	1560 Melanchthon † 19 Apr.		
			1561 Bulle in cœna domini.
		1562 Heidelberger Catechismus.	
		1563 † Musculus.	
1564 Maximil. II.		1564 Mai 27 Calvin †.	
			1565 Pius V.
			1567 Franz v. Sales geb.
	1568 Chemnitii examen concilii Trid.		
	1570 Brenz †.		
		1571 Die 39 Artikel der engl. Kirche.	
1572 Pariser Bluthochzeit.			1572 Gregor XIII.
		1574 Aritius †.	
1576 Rudolf II.	1576 Torgauer Buch.		1576 Vincenz de Paula.
1579 Union von Utrecht.		1579 Conf. belgica.	
	1580 *Formula concordiae.*		
			1581 Aquaviva Jesuitengeneral.
	1582—1637 J. Gerhard.		
		1583-1645 Hugo Grotius.	
			1585 Sixtus V.
	1586 Colloquium in Mömpelgard. Aug. 17 geb. Joh. Val. Andreä.		

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
		1559 — 74 Magdeburger Centurien des Matth. Flacius Illyricus.
1560 Melchior Canus †.		
		1561 Jan. 22 Baco geb.
		1564 Apr. 23 Shakspeare. —1616. 1564 Galilei geb. Febr. 18. Michel Angelo †.
1566 Catechismus romanus.		
		1571 Keppler † 1631.
	1572 Confessio sendomiriensis.	
		1575—1624 Jac. Böhme.
		1577 Rubens † 1640.
		1580 Tasso, Gerusalemme liberata.
1581 Bellarmins Controversen.		1582 Oct. 10 Gregorianischer Kalender.
1583—1652 Petav.	1583—1645 Grotius.	
		1586 Sept. 26 Lucas Kranach †.
1588 Baronius, annales ecclesiastici.		1588 Paolo Veronese †.

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
1589—1610 Heinrich IV.	1589 Cryptocalvinistischer Streit.	1589–1677 Voëtius.	
			1592 Clemens VIII.
1594 Dez. 9 Gustav Adolf geb.			
1598 Edict von Nantes.			
		1600 Gomarus in Leyden. Casaubonus.	
1603—25 Jacob I.		1603–69 Coccejus in Leyden.	
			1605 Paul V.
	1606 Paul Gerhard geb.		
1609 Majestätsbrief.		1609 Kekermañ †.	
	1610 Gerhard's in Jena loci theologici.		1610 Ricci in China †.
	1611 Calixt de dogmatibus.		
	1612–86 Abr. Calov.		
	1617–88 Quenstädt.		
1618 Dreissigjähriger Krieg.		1618 Synode in Dortrecht.	1618 Nonnen in
	1619 Streit zwischen den Tübingern u. Giessenern.		
	1619 Hutteri loci theologici.		
	1621 Joh. Arndt †.		1621 Gregor XV.
			1622 Collegium de propaganda fide.
			1623 Urban VIII. Erzwungener Widerruf des Galilei.
1624 Richelieu.			1624 Adam Schall.

Zeit.

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
		1595 April 14 Tasso †. 1596—1650 Cartesius. 1596 Shakspeares Hamlet. Franz Drake †.
		1600 Giordano Bruno verdammt.
1602 Cyrillus Lukaris.		
		1605 Baco, instauratio magna. Cervantes, Don Quixote. 1606 Corneille geb. 1608 Torricelli geboren 15 Oct. — Milton geb. 9 Dec.
		1616 Apr. 23 Shakspeare †
1617 Suarez †. Portroyal.		
	1621 Bekenntniss des Episcopius.	
1623—62 Pascal. 1623 Paul Sarpi †.		
1624—71 Angelus Silesius.	1624 G. Fox geb. 1625 Moscorovius †.	1624 Böhme †. Rubens in Antwerpen.

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
1629 Restitutionsedict.			
1630 Gustav Adolf in Deutschland.		1630 Salmasius, Spanheim in Leyden.	
	1631–75 H. Müller.		
		1633 — 1744 Osterwald.	
	1634 Calixt theologia moralis.	1634 Amyraldus	1634 Barmherzige Schwestern.
	1635 Carpzov.		
	1635 Jan. 13 Spener geb. — 1705.		
1637 Ferdinand III.	1637 J. Gerhard †.		
1640 Friedr. Wilhelm der grosse Kurfürst.			
1643 Mazarin.			
			1644 Innocenz X.
	1645 Thorner Religionsgespräch.	1645 Thorner Religionsgespräch.	
		1645 Grotius †.	
	1647—95 Baier.		
1648 Westphälischer Friede.			
1649 Carl I. enthauptet.	1650–86 Abraham Calov in Wittenberg.	1650 Lightfoot in Oxford.	
1653 — 58 Cromwell.			
1654 Christina v. Schweden resignirt.	1654 Juni 27 J. V. Andreä †.		
	1655 Thomasius geb.		
1661 — 1714 Ludwig XIV.	1656 Calixt in Helmstädt †.		

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
		1626 April 6 Baco †
1627—1704 Bossuet.		
1630 Petrus Mogilas, Confessio.		1630 Nov. 15 Keppler †.
		1632—77 Spinoza. Aug. 29 Locke geb. - 1704
	1633 Crell †.	
		1636 Rembrand † 1674.
1638-1712 Richard Simon vom Oratorium.		1638 Malebranche - 1715. 1639 Racine geb.
1640 Jansenii Augustinus. Arnaud, Nicole. Cyrillus Lukaris erdrosselt.		
1642-1709 Abraham a St. Clara.	1643 Curcelläus.	1642 Galilei †. Newton geb. 25 Febr.
	1644 Okt. 14 Penn geb.	
		1646 Leibniz geb. 21 Juni — 1716.
	1649 Fox, Stifter der Quäker.	1650 Febr. 11 Cartesius †.
1651—1715 Fénélon.		
		1652 Allegri †.
1662 Aug. 2 Pascal †.		

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
	1663 Consensus repetitus. 1663 März 12 Aug. Herm. Franke geb.	1664 Buxtorf d. Ält. †.	1664 Schall in China †. Trappisten durch Bouthillier de Rancé.
	1666 Sept. 5 Gottfr. Arnold geb. 1667 — 1729 Buddeus in Jena.		
	1670 — 1739 Freilinghausen. 1672 — 1737 Benj. Schmolke.	1670 Dalläus †. 1671–1737 Turretin in Genf.	
		1675 Formula consensus helvetica.	
	1676 Juni 7 Paul Gerhard †.	1676 Voetius †.	1677 Innocenz XI.
		1680 Joach. Neander †.	1682 Quatuor gallicanae propositiones.
1685 Aufhebung des Edicts von Nantes.	1686 Baier in Weimar. Quenstädt in Wittenberg. 1687—1752 Bengel.		
1689 Peter d. G. Wilhelm III. von Oranien in England.			1689 Alexander VIII.
	1693–1755 Mosheim Vater der neueren Kirchengesch. 1694 Universität Halle. Chr. Thomasius — 1728. 1697 Tersteegen g.		

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
	1667—1712 Limborch.	
1668 Busenbaum †.		
1669 Escobar †.		
1671 Juni 9 † Aug. Silesius.		1671 Gronovius †.
		1673 Molière †.
		1674 Nov. 10 Milton †.
1675 Molinos via ad vitam spiritalem.		
		1677 Febr. 22 Spinoza †.
		1679—1754 Wolf.
		1679 Hobbes †.
		1682 Murillo, Claude Lorrain †.
		1684 J. Thomasius †.
		— Febr. 24 Händel geb.
		— Oct. 1 Corneille †.
		1685 März 21 J. Seb. Bach geb.
1687 Quesnel's N. T.		1687 Calderon †.
	1689-1772 Swedenborg.	1689 Montesquieu. † 1755.
	1690 Robert Barklay †.	
		1694 Febr. 20 Voltaire geb.

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
		1698 Balth. Bekker †.	
	1699-1768 Carpov in Weimar.		1700 Clemens XI.
1701 Friedrich I. König v. Preussen. —1713 Span. Successionskrieg.			
1702 Anna v. England.	1702—82 Ötinger.		
1705 Dänische Mission in Tranquebar.	1705 Febr. 5 Spener †.		
	1706—57 Baumgarten.	1706—79 Wyttenbach.	
	1707 Hollaz examen acroamatic.		
	—81 Ernesti.		
1713 Friedr. Wilhelm I.			1713 Constitutio Unigenitus.
Friede v. Utrecht.	1714 G. Arnold †.		
	Böhmer jus eclesiasticum prot.		
1715 Philipp von Orleans Regent.			
1723 Ludwig XV. —43 Fleury.			
	1725 Dec. 18 Semler — 91.		
1727 Englisch-ostindische Mission in Madras.	1727 Juni 8 Francke †.		
	1728 Thomasius †.		
	1729 Buddeus †.		
		1730 Saurin †.	
	1736—92 Morus.		

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
	1700 Mai 26 Zinzendorf (Herrnhuter). - 1761.	
1704 Bourdaloue †. — Apr. 12 Bossuet †.	1703—91 Wesley (Methodisten).	
		1706 Bayle †.
		1707 Mai 23 Linné geb.
		1711 Hume geb. 1712 Juni 28 Rousseau geb.
1715 Febr. 7 Fenelon †.		1715 Juli 4 Gellert — 69. 1716 Nov. 14 Leibniz †.
	1718 Mai 30 W. Penn †.	
1719 Quesnel †.		
		1722 Toland †.
		1724 Juli 2 Kant — 1804. 1724 Juli 4 Klopstock geb.
		1727 März 20 Newton †.
		1729 Jan. 22 Lessing geb. 1732 Apr. 1 Haydn geb. 1733 Woolston †. Tindal. — Sept. 5 Wieland geb.
	1734 Dippel †.	
		1737 Hume's Essay.

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
1740 Maria Theresia. Friedrich II. — 1786.	1741—92 Bahrdt.		
	1746—1805 Storr.		
	1753 — 1812 Reinhard. 1754 April 9 Wolf †.		
1756-63 Siebenjähriger Krieg.			1758 Clemens XIII.
1762 Catharina II.	1761 Sept. 1 Paulus geb.		
	1765—1836 Daub.		
	1768 Nov. 21 – 1834	Schleiermacher.	
	1769 Ph.Fr. Hiller †. — Dec. 14 Gellert †.		1769 Clemens XIV.
1774 Ludwig XVI. 1775 Nordamerik. Freiheitskrieg.			1773 Aufhebung des Jesuitenordens. Dominus ac redemtor noster. 1775—79 Pius VI.

Zeit.

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
		1738 Nov. 15 Herschel geb.
		1739 Pergolese's Stabat mater.
		1741 Nov. 6 Lavater geb.
		1741 Händel's Messias.
1742 Sept. 28 Massillon †.		
		1743—1804 Jakobi.
		1744 Aug. 25 Herder — 1803.
		1746 Jan. 12 Pestalozzi geb.
		1748 Klopstock's Messias.
		1749 August 28 Göthe — 1832.
1750 Muratori †.		1750 Juli 28. Seb. Bach †.
1751—1807 Seiler.		
		1754 A. H. Niemeyer geb.
		1756 Jan. 27 Mozart – 91.
		1759 (Aug. 8) Graun und Händel †.
		1759 Nov. 11 Schiller — 1805.
1760 Nicolaus v. Hontheim.		1760 Oct. 25 Heeren geb.
		1762 Rousseau, Contrat social.
		1762 Mai 19 Fichte – 1804.
		1768 Juni 8 Winkelmañ †.
		1770 Aug. 27 Hegel geb.
		— Dec. 16 Beethoven geb.
		1773 Mai 31 L. Tieck geb.
		1775 Jan. 27 Schelling geb.
		1776 Hume †.

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
	1778 Mai 25 Claus Harms.		
1780–90 Joseph II.			
1781 Jos. Toleranzedict.	1781 Ernesti †.		
1786 Friedr. Wilhelm III. Emser Punctationen.			
1788 Wöllners Religionsedict. 1789 Anfang der franz. Revolution.			
	1791 März 14 Semler †. 1792 Juni 21 F. C. Baur geb.		
		1795 Mursiña †.	
1797 Friede von Campo Formio. Friedrich Wilh. III. 1799 Consulat. Bonaparte.			1797 Nationalsynode in Frankreich.
			1800 Pius VII.
1801 Alexander I.		1801 Lavater †.	1801 Nationalconcil in Frankreich. Concordat.
	1803 Herder †.		

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
		1777 A. v. Haller †. 1778 Voltaire und Rousseau †. 1778 Linné †. 1779 Lessing's Nathan. 1780 Apr. 26 Schubert geb. 1781 Kant's Kritik der rein. Vern. Pestalozzi's Lienhard und Gertrud. Schiller's Räuber. Herschel entdeckt den Uranus. — Febr. 15. Lessing †.
		1787 Kant's Kritik der prakt. Vernunft. Mozart's Don Juan. Gluck †.
1788 Juni 20 Hirscher geb.		
		1790 Apr. 17 Franklin †. — Juni 25 Basedow †. 1791 Dec. 5 Mozart †.
1794 Ildefons Schwarz †. 1796—1838 Möhler. Galura, Hug in Freiburg.		1794 Fichte's Wissenschaftslehre. 1796 Haydn's Schöpfung.
		1801 Jan. 2 Lavater †. 1802 Aug. 26 Schwanthaler geb. 1803 März 14 Klopstock †. — Dec. 18 Herder †.

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
1804 Napoleon Kaiser.			
	1805 Storr †.		
			1811 Concil in Paris.
			1813 II. Concordat in Frankreich.
1814 Wiener Congress.			1814 Sollicitudo omnium eccles. Jesuitenorden restituirt.
	1817 Union in Preussen.		
	1819 Protestant. Kirche in Rom.		
1821 Mai 5 Napoleon †.			
1822 Congress in Verona.	1822 Preussische Agende.		1823—29 Leo XII.
1824 Carl X.			
1825 Nikolaus.			
			1827 provida solersque und dominici gregis custodiam – constituiren das Concordat für das Erzbisthum Freiburg.
			1829—1830 Pius VIII.
1830 Französ. Revolution. Ludwig Philipp.			
	1831 Nov. 14 Hegel †.		1831—46 Gregor XVI.
	1833 Planck †.		
	1834 Febr. 12 Schleiermacher †.		
	1835 Strauss, Leben Jesu.		
	1836 Nov. 22 Daub †.		
1837 Kölner Wirren.			

Zeit.

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
		1804 Febr. 12 Kant †.
		1805 Mai 9 Schiller †.
		1809 Haydn Mai 31 †. Joh. v. Müller †. Schelling's Freiheitslehre.
		1811 Salzmann †.
		1812 Hegels Wissenschaft der Logik.
		1814 Jan. 29 Fichte †.
		1815 Juni 21 Claudius †.
		1818 Okt. 23 Campe †.
		1822 Canova †.
		1824 Byron †.
		1825 Jean Paul Nov. 14 †.
		1826 Mai 28 Oberlin †.
		— Juni 5 C. M. v. Weber †.
		— Sept. 22 Hebel †.
		1827 Febr. 17 Pestalozzi †.
		— März 26 Beethoven †.
1831 Hermes †.		1831 Jan. 2 Niebuhr †.
		1832 März 22 Göthe †.

Allgemeine Geschichte.	Lutherische Kirche.	Reformirte Kirche.	Katholische Kirchengeschichte.
	1839 Sept. 4 Olshausen †.		
1840 Friedr. Wilhelm IV.			
			1844 Deutschkatholiken. Ronge.
	1846 Mai 31 Marheineke †.		1846 Pius IX.
1847 Preussisches Toleranzedict.		1847 Chalmers Gründer der freien schottischen Kirche †. — Mai 7 Vinet †.	
1848 Revolution.			
	1849 De Wette †.		
1850 Restauration.	1850 Juli 14 Neander †.		
	1851 Aug. 8 Güzlaff †. — Aug. 10 Paulus †.		
	1852 Schmid †.		
	1854 Juli 8 Gieseler †.		1854 Dec. 8 Dogma von Maria immaculata concepta.
1855 Aug. 18 östreichisches Concordat.	1855 Febr. 1 Claus Harms †. — Febr. 14 Lücke †.		
	1858 Bleek †.		
	1860 Dec. 2 F. C. Baur †.		
1861 Apr. 8. Protestantenpatent in Östreich. 1861 Wilhelm I. v. Preussen.			
			1863 Renan vie de Jésus.
1864 Mai 22 evangel. Generalsynode in Wien.	1864 Strauss Leben Jesu für das deutsche Volk.		

Zeit.

Kirche. Theologie.	Secten.	Culturgeschichte.
1838 Möhler †.		
1841 Franz Baader †.		
		1847 Nov. 4 Mendelssohn †.
		1853 Apr. 28 Tieck †. — Oct. 2. Arago †. 1854 Mai 2 S. Boisseré †. — Aug. 20 Schelling †. 1855 Febr. 23 Gauss †.
		1859 Mai 6 Alex. v. Humbold †.
		1862 Nov. 13 Uhland †.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Th. H. 8°

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Beck, Carl,

Christliche Dogmengeschichte bis auf die neuste Gegenwart in gedrängter Ü
bersicht als Handbuch zum Selbstunterricht

Tübingen 1864

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Th H 147
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11285744-6